EMPEDOCLE
POEMA FISICO E LUSTRALE

A CURA
DI CARLO GALLAVOTTI

FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Il nostro secolo ci ha abituato alle scoperte archeologiche: civiltà di cui si era smarrita ogni traccia balzano all'improvviso nella storia e ci parlano con le loro opere d'arte e le loro lingue, come se avessero sempre vissuto con noi. Questo libro è, anch'esso, un'avventura archeologica. Di Empedocle ci restavano centinaia di minutissimi frammenti e testimonianze, sparsi in testi classici e cristiani. Lavorando con un'eccezionale fantasia ed acume di filologo, Carlo Gallavotti è riuscito a legare molti fra questi frammenti e a ricostruire alcuni grandi brani di poesia, come un restauratore ritrova la forma di un vaso minoico o ionico incollando pazientemente le centinaia di cocci che lo scavatore ha ritrovato nella terra. Uno straordinario poeta-filosofo è così ritornato alla luce.

Nato ad Agrigento nel quinto secolo, medico, filosofo, scienziato e poeta, Empedocle ci racconta come si è formato il mondo; ci spiega le diverse combinazioni dei suoi elementi: il gioco invincibile della Concordia e dell'Astio: come le cose divengano restando eternamente le stesse; e come, sopra tutte le cose, splenda – pacifico e illimitato – « lo sfero circolare che gode della propria unicità ». Ci insegna come nascano gli uomini e le donne: come respiriamo e sentiamo: descrive i corpi eterei che s'immergono nella candida luce, la pioggia, le balene, i buccini pietrosi e le testuggini, le chiome pungenti dei ricci. Infine ci rivela il mistero della palingenesi: quanti di noi siano stati una volta virgulti, pesci, leoni, alberi, ragazze; e come qualcuno tra noi possa diventare un veggente, e cogliere col suo occhio interiore tutte le cose che esistono.

Questa mescolanza di cose sublimi e minime, questa coincidenza tra la precisione scientifica e il pathos poetico, questo tentativo di raccogliere in un abbraccio solo tutte le cose create fa di Empedocle il precursore di Lucrezio; e il sogno di tutti coloro che scorgono nella poesia la forma più alta che la filosofia possa assumere.

Carlo Gallavotti è professore di letteratura greca all'Università di Roma. Si è occupato sopratutto di Teocrito e dei bucolici greci (di cui ha curato un'edizione critica); di Callimaco; della lirica greca arcaica; dei testi dell'età micenea; e del teatro di Menandro, di cui ha curato il *Dyscolos* e il *Sicyonius*. In questa collana ha pubblicato l'edizione critica commentata della *Poetica* di Aristotele.

In sopracoperta:
Luca Signorelli, *Empedocle*
Duomo di Orvieto
Cappella San Brizio

SCRITTORI GRECI E LATINI

EMPEDOCLE

POEMA FISICO E LUSTRALE

a cura
di Carlo Gallavotti

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

© *Fondazione Lorenzo Valla 1975*
I edizione maggio 1975

Grafica di Elio Uberti e Vittorio Merico

He is there, scratching fitfully among the bones
in a trance sanctified by silence,
transferring an old language into new books,
still looking for the one key.
(da *The Arc of the Sun* di A. L. Johnson)

Per ricordo, a mio figlio Eugenio
che ha seguito e confortato questo lavoro.

INTRODUZIONE

In un periodo rigoglioso della storia greca, fra le guerre persiane e l'età di Pericle, verso la metà del quinto secolo, Empedocle riassume in sé il vigoroso impegno dei precedenti o contemporanei pensatori greci, di dare una ragione filosofica del nostro mondo materiale attraverso il *logos*, al di fuori di ogni *mythos* religioso tradizionale o di ogni teologia. Conclude un'epoca del pensiero umano, sotto tale rispetto, e non ne apre un'altra: di lì a poco, infatti, dopo la guerra del Peloponneso e dopo la tumultuosa effervescenza dei sofisti, Platone, e poi Aristotele, riescono ad imprimere nella filosofia una svolta decisa, che prevale sostanzialmente, e quasi senza alcuna interruzione, fino al sensismo, all'illuminismo, al positivismo dell'età moderna. La stessa dottrina di Empedocle rimase distorta nell'interpretazione delle epoche successive, a causa della sua fondamentale difformità; fu intesa come una specie di orfismo o di pitagorismo misticheggiante, e sotto questo aspetto fu in parte assorbita dalla gnosi e dalle eresie cristianologiche o dai tardi neoplatonici. Così la critica moderna non riesce del tutto a saldare il poema *fisico* di Empedocle con il poema *lustrale*; e se anche molti dati della sua biografia romanzata non vengono oggi ripetuti puerilmente, tuttavia prevale anche presso i moderni l'immagine di un personaggio, a cui non disconviene attribuire le qualità o gli atteggiamenti di un profeta, di un mistico, di un taumaturgo.

Il posto di alto rilievo, che spetta ad Empedocle nella storia del pensiero e, in generale, nella storia della cultura greca, fu definito limpidamente da Aristotele, specialmente nel primo libro della *Metafisica*: la più antica storia critica della filosofia, che sia stata scritta in occidente. Aristotele cita le teo-

rie e i versi di Empedocle, e lo critica minutamente, più di quanto non faccia per ogni altro filosofo preplatonico; e non solo nelle opere di fisica e di metafisica, ma anche negli scritti di biologia e di scienze naturali. Ciò dimostra la ricchezza degli argomenti svolti da Empedocle, in rapporto alle conoscenze e alle esperienze di quell'epoca, e dimostra la complessità e la coerenza della sua dottrina. Anche là dove lo critica in base alle maggiori esperienze fisiche o anatomiche o merceologiche del quarto secolo, e in base al proprio sistema filosofico, e dove ne rileva l'incoerenza in base alle proprie teorie, Aristotele riconosce esplicitamente che la dottrina di Empedocle si presentava con i caratteri di una coerenza maggiore rispetto a quella degli altri filosofi preplatonici (ved. Test. 8, qui a p. 97).

Ma Aristotele cita spesso Empedocle anche nella *Poetica* e nella *Retorica*. Lo interessa quel suo linguaggio in apparenza omerizzante, ma personale e immaginoso, spesso metaforico (indice di chiarezza mentale, cfr. *Poet.*, cap. 21,6); quella sintassi complicata ed incisiva, di cui Aristotele sottolinea le difficoltà, le amfibolie, le inversioni, che sono proprie di un discorso appassionato e denso. Un linguaggio poetico, dunque: omerico era definito Empedocle da Aristotele nel dialogo *Sui poeti*; ma non un poeta, dice a principio della *Poetica*, e senza alcuna contraddizione. Infatti non è un poeta, perché non crea una realtà sua e universale, come fa Omero (questo è il concetto di Aristotele nel campo dell'arte), ma discute sulla realtà naturale, e non racconta, ma istruisce. Il vero significato di Empedocle nella storia dell'umanità è da cercare soprattutto nei suoi pensieri e teoremi; non per ciò va trascurato l'aspetto letterario dell'opera scritta; anzi un'attenta esegesi e uno studio accurato del testo contribuiscono a farci comprendere meglio anche la teoria fisica, e alcuni particolari di essa; giovano inoltre a recuperare i lineamenti di una personalità, che ci sono giunti alterati attraverso i secoli, un poco per le ragioni storiche qui sopra accennate, ma soprattutto perché alla deformazione esegetica si prestava il suo linguaggio immaginoso e denso, il testo del poema: i due libri di fisica e biologia, e quello di etica.

La vita romanzata e pittoresca di Empedocle, che ci è sta-

ta conservata dal suo ciarliero biografo, Diogene Laerzio (ved. qui Test. 97-115), deriva in parte dalla caricatura che di lui fecero sulla scena i comici ateniesi tra il quinto e il quarto secolo, accomunando i suoi detti e teoremi con quelli degli orfici e dei pitagorici; ma in buona parte riposa sulle interpretazioni ingenue o maliziose delle parole stesse del poeta filosofo. Intorno alla sua figura sorse ben presto una ricca aneddotica: le fonti citate da Diogene Laerzio sono assai numerose, da Eraclide a Ippoboto, da Satiro a Favorino, oltre lo storico siciliano Timeo; e in parecchi casi è manifesto come la caricatura comica sia diventata elemento di una biografia romanzata, di cui forse non si avverte più, ad un certo momento, il ridicolo. Alcuni brani di Empedocle si prestano facilmente a interpretazioni distorte, a causa dello stesso linguaggio a volte enigmatico o ermetico, discorsivo e complesso nello stesso tempo. Valga ad esempio il finale del poema fisico (qui n. 98, a p. 68), quando Empedocle allude, nel suo stile immaginoso, ad opere di ingegneria agraria per le acque e per i venti: e questo ha suggerito ai caricaturisti il racconto degli otri di pelle asinina, che vengono disseminati sulle cime dei monti per arrestare la furia dei venti (Test. 102); allude a cure mediche e gerontologiche, e poi a qualche intervento di chirurgia traumatologica: e questo ha suggerito il racconto della vedova che non respira da trenta giorni, e sembra morta, ed Empedocle l'ha risuscitata (Test. 103). Valga come esempio anche la dedica del poema lustrale a nobili amici agrigentini (qui n. 100); Empedocle li elogia con iperboliche immagini, e ne ricorda gli iperbolici complimenti amichevoli, che loro stessi rivolgono a lui, raffigurandolo come un immortale che si aggira tra la folla: questo dice il testo, se lo si intende secondo grammatica; ma di qui è nata la caricatura di un personaggio che si addobba con infule sacre e corone di fiori, proclamandosi un dio immortale; e l'aristofanesca immaginazione continua con l'aneddoto del vanitoso, che, volendo veramente confermare la propria divinità, si getta alla fine nei crateri dell'Etna per scomparire dalla vista degli uomini. Il testo dice anche quale era il mestiere di Empedocle nella vita pratica: biologo e medico, faceva diagnosi e prognosi; ma da questo testo qualcuno aveva desunto, come Diogene Laerzio riferisce (Test. 103), che Em-

pedocle oltre che medico era anche un indovino; quindi faceva profezie e dava oracoli; e questo viene ripetuto ancora in qualche opera moderna, e non soltanto scolastica o divulgativa.

La presente edizione del testo, accompagnata da un commento minuziosamente puntuale, si prefigge anche questo compito, piuttosto arduo, di distruggere il mito secolare di un personaggio che fu costruito sulle scene del teatro comico, e quindi elaborato nei bassi secoli della grecità, decaduta dopo Alessandro Magno, invasa dalla legioni romane dell'occidente e dalle diverse ideologie dell'oriente. Per questa via Empedocle divenne una figura pittoresca, che sarebbe piuttosto da collocare fra il secondo e terzo secolo dell'era volgare, in un'epoca nutrita di misticismo esasperato e contraddittorio; rassomiglia ad Alessandro di Abonuteico o ad Apollonio Tianeo; una figura che ha poco da spartire con l'appassionato e umanitario indagatore della verità che Aristotele riconobbe in lui, e che le sue stesse parole, disperse in frammenti e brandelli, eppure incisive ed aggressive, ci lasciano intravvedere e comprendere.

La statura del filosofo si può comprendere attraverso le parole del poeta; e la sua poesia filosofica nasce essenzialmente dall'amore della natura, cose e persone; nasce dal suo mestiere di medico e biologo. La teoria fisica di Empedocle non è una costruzione intellettualistica, ma sorge da questa passione della minuziosa indagine della natura, che suscita l'incanto dell'osservatore; e nello stesso tempo germina da una necessità illuministica di superare l'angoscia della debolezza umana, in maniera da dissolvere il singolo nell'universale, l'effimero nell'eterno, gli uomini « effimeri » della terra nella vicenda imperitura di un ciclo materiale che non ha inizio né termine: un ciclo immutevole nella qualità e nella quantità dei suoi quattro elementi costitutivi, governati dalle due forze oppositive della concordia e dell'astio, necessarie entrambe per la conservazione eterna della materia.

Forse la parte puramente logica e metafisica del sistema di Empedocle consiste in questa immaginazione delle due potenze motrici, di cui l'una costruisce la perfetta armonia dello « sfero », e l'altra produce la ricostituzione dei quattro distinti elementi nel « vortice », ai poli opposti del ciclo co-

smico. E tuttavia, anche l'opposizione di questi due motori nel macrocosmo appare suggerita dalla sperimentazione; non è altro che una proiezione dei contrasti umani nella realtà universale, una proiezione dei contrasti psicologici del singolo nell'universo. Su questa linea esegetica si giungerà anche a scoprire quale sia la sostanziale coerenza tra il poema fisico e il poema lustrale, diversi per la forma, ma complementari e inseparabili per la sostanza, e necessari entrambi per definire la personalità dell'autore, sia come filosofo sia come letterato. Eppure di fronte al poema propriamente fisico, in due libri, i Φυσικά, si è riservata di solito una secondaria considerazione al poema lustrale, i cosidetti Καθαρμοί o « purificazioni ». Anche nell'antichità, la tradizione peripatetica e dossografica, risalente alla grande enciclopedia di Teofrasto sui vari sistemi filosofici fino al proprio tempo, aveva dato rilievo soltanto alla scienza fisica e fisiologica di Empedocle. Invece, nella lunga biografia di Diogene Laerzio si parla quasi esclusivamente del poema lustrale, e di Empedocle come ingegnere, medico, politico; la sua fisica è ridotta a quattro formulette alla fine del racconto. Tutto questo è un riflesso di ambienti culturali differenti e dei diversi livelli storici che compongono il corso della civiltà greca.

Il poema lustrale fu addirittura considerato, dal Diels e da altri, come una conversione di Empedocle: un rifiuto delle proprie teorie fisiche e biologiche, in favore delle credenze popolari ed orfiche. Infatti non esiste, nella sua teoria fisica, un principio dianoetico al di fuori degli elementi materiali che compongono i corpi, e distinto da essi: percezioni e pensiero si formano nell'incontro degli effluvi che promanano dalla materia, come è indicato chiaramente già nell'esordio del poema fisico (n. 1 vv. 53-66); e quando gli elementi di un corpo si dissolvono, per ciò che si chiama la morte empiricamente (n. 2), allora, essendo la materia imperitura, gli elementi tornano a ricomporsi in nuovi corpi, producendo ancora sensazioni e pensieri. Invece la dottrina della palingenesi, esposta nel poema lustrale, fu intesa, già in antico, secondo una teoria del tutto diversa e secondo quella differente impostazione filosofica, che dal *Fedro* di Platone giunge ai padri della chiesa e all'esegesi dei tardi neoplatonici: per tale via si parla, anche per Empedocle, di metempsicosi e

dell'anima, come principio dianoetico esistente per sé stesso, che trasmigra di corpo in corpo. Invece Empedocle non poteva considerare, e di fatto non ha considerato, se non le composizioni di elementi materiali, e quindi la metensomatosi, cioè la rigenerazione di corpi materiali, in cui i quattro elementi della composizione producono sensazioni e pensiero.

Questo equivoco esegetico, che si è ripetuto per la sostanza del poema lustrale in tempi moderni, dipende anche da una valutazione insufficiente dell'opera sotto il rispetto storico e letterario. Eppure, come opera letteraria, si presenta anzitutto con una notevole innovazione nei confronti del poema didattico, di tradizione esiodea. Non è, come il poema fisico, un monologo con l'iniziato; non è diretta al giovane discepolo e poi medico Pausania, nativo di Gela; è invece un'epistola dottrinaria, un messaggio che s'indirizza a chi sta fuori della cerchia filosofica. È il primo esempio, per noi, di una nuova maniera; apre la tradizione dell'epistola indirizzata ad un'altra comunità, come saranno poi le *Lettere* settima e ottava di Platone, inviate ad amici siciliani, e quindi le trattazioni epistolari delle scuole dopo Aristotele, dei filosofi peripatetici (Ermarco, ved. Test. 78) o cinici (Menippo), fino alle lettere dommatiche di san Paolo, ed oltre; in altro campo, e in versi, l'*Ars poetica* di Orazio. Il poema lustrale di Empedocle è indirizzato ad amici nobili di Agrigento e non è rivolto alla popolazione della città (ved. commento al n. 100); non è un manifesto propagandistico; ha però un contenuto dottrinario, di argomento sociale, discusso con chi regge l'amministrazione cittadina e con chi dirige l'attività politica della città. Corrisponde a quella attività politica, di ordine pratico, che lo stesso Empedocle, e prima ancora il padre Metone, come spettava ad ogni cittadino di rango elevato nell'antica civiltà ellenica, avevano svolta ad Agrigento, e in maniera impegnativa, come risulta dai commenti di Aristotele e dello storico Timeo, riportati da Diogene Laerzio (Test. 104-7 e 111). Forse l'epistola fu scritta a Turi, dopo il 444, o forse ad Olimpia (Test. 97 e 107), quando la fama di Empedocle era diffusa e riconosciuta per tutta la Grecia; il fisiologo poeta aveva ormai l'autorità di inviare ai maggiorenti della città natale un nuovo messaggio: un messaggio morale.

È questo, nel poema lustrale, l'altro aspetto da rilevare per lo sviluppo storico del pensiero greco. È uno scritto di etica: sta alle origini di questa nuova disciplina filosofica, e sorge nell'ambito sociologico, in armonia (e non in opposizione) con un sistema di filosofia naturalistica già costituito, e precedentemente elaborato. È il primo segno, per noi, di quella svolta che segnerà il pensiero filosofico attraverso i sofisti e Socrate, spostando il proprio interesse dall'indagine fisica a quella morale.

Il concetto essenziale di questa epistola dottrinaria consiste nella prescrizione che gli uomini siano « immuni da malvagità », e la maggiore malvagità è quella della violenza materiale non solo contro i nostri simili, ma anche contro gli animali: perché ogni essere del mondo è costituito con quegli stessi elementi che formano il corpo umano, e proprio con quelle stesse particelle degli elementi che hanno formato e ritornano a formare i corpi umani ed animali nell'eternità. Quindi la dottrina etica di Empedocle, e la stessa teoria della palingenesi, derivano direttamente dalla sua teoria fisica, e concordano con essa in maniera perfetta. In questo modo la filosofia etica, nella storia del pensiero greco, si sviluppa dalla filosofia naturalistica dei primi secoli. Ma la forma letteraria dell'epistola, che è assunta in questo momento e in questo settore dal pensiero empedocleo, spiega le differenze del tipo di esposizione dottrinaria tra il poema fisico e il poema lustrale: qui Empedocle concede una larga parte alla immaginazione, alla fantasia, alla mitografia, secondo il gusto corrente e la tradizione poetica, perché non parla a filosofi, sibbene a politici. Allora l'esposizione non è contenuta entro i termini del *logos* filosofico, ma qui si parla di un decreto divino (che però è la legge fisica dell'universo materialmente concepito), si parla della morte che distrugge i corpi (che non è altro se non la potenza dell'astio che separa i quattro elementi mischiati) e di una dea che ridà la vita (che è la potenza universale della concordia e addirittura l'Afrodite del poema fisico); si parla infine delle coppie di ninfe che presiedono alla vita vegetativa e sensitiva dei singoli uomini, ma sono gli opposti impulsi che la natura di ogni uomo possiede, e che preludono lontanamente alla dottrina aristotelica delle opposizioni etiche di vizi e virtù corrispondenti. C'è persino

una descrizione dell'oltretomba e dell'età dell'oro, ma sono i motivi poetici di quella tradizione che risale all'*Odissea* di Omero e alle *Opere e giorni* di Esiodo.

Per comprendere Empedocle occorre dunque un'esatta valutazione letteraria dei suoi scritti, e a ciò si rivolge il maggiore impegno della presente edizione e del commento. Di qui anche il nostro tentativo di rintracciare la successione degli argomenti e lo sviluppo delle trame, che erano svolte nel poema fisico e lustrale. Occorre anzitutto tenere per certo (ved. pp. 337-40) che nell'epistola morale venivano sostanzialmente trattati gli argomenti che a noi risultano dai superstiti frammenti e dalle fonti, e non altri: è da escludere che il titolo di *Katharmoi* alluda ad una serie di purificazioni rituali, descritte e raccomandate nel poema, secondo le pratiche della religione popolare e di stato. La purificazione dell'esistenza per le colpe commesse risiede invece nella metensomatosi: attraverso la successiva rigenerazione dei medesimi elementi in altri corpi è data di volta in volta, ad ogni uomo, la possibilità di ascendere per gradi alla perfezione dell'essere, raggiungendo alla fine quella somma condizione in cui l'uomo è sottratto alla potenza dell'astio e vive nella purezza eterna di un essere divino. Ma non è un medesimo uomo che rinasce individualmente un'altra volta, e non è un'anima esistente per sé stessa che trasmigra da corpo in altro corpo; questa sarebbe la metempsicosi. Invece il singolo non ha rilievo nella concezione pancosmica di Empedocle, che è dominata dalla concordia universale: questo amore distrugge il particolare, facendone un momento del tutto. La misura dell'essere è data dall'eterna e incessante commutabilità materiale dei corpi, secondo il motivo martellante che si ripete con una sola formula verbale nel poema fisico più volte; e la perfezione del tutto si assomma teleologicamente nell'unità dello sfero, dove ogni divergenza ed ogni differenza sono scomparse. Lo sfero è dio (n. 37). Empedocle ha lodi soltanto per la concordia; così dice Aristotele, che la interpreta come il principio del bene (Test. 7 e 13). Secondo questo cardine della fisica empedoclea va interpretato anche il poema lustrale, e non in contrasto.

È parimenti da escludere che l'epistola, contenendo una serie di argomenti e motivi ignoti a noi, si sviluppasse per

una grande estensione, fino a contare addirittura tre migliaia di versi: questo calcolo è stato eseguito su fonti contraddittorie, materialmente alterate nella tradizione manoscritta (ved. a p. 336). In base a considerazioni codicologiche di ordine generale, a ciascuno dei tre libri di Empedocle si può assegnare mediamente un migliaio di versi come massimo. Tale è anche la cifra che si può fissare, come massima, dal punto di vista letterario, cioè prendendo a confronto la tradizione della poesia epica e didattica. Ma il cosiddetto poema lustrale doveva essere anche più breve, in rapporto al suo proprio carattere letterario. Come abbiamo qui sopra accennato, non possiede la struttura specifica del poema didattico, di tradizione esiodea; presenta una variante essenziale rispetto a quella tradizione: è una « epistola », e non un poema; è indirizzata a nobili amici di Agrigento, ὦ φίλοι, in tono cordiale e confidenziale. Non può avere l'impostazione e la dimensione di un poema didattico; qui non è il vate o il maestro che insegna all'iniziato, e che impartisce i dettami di una teoria riposta, sibbene l'amico che discorre con gli amici su problemi comuni della collettività.

L'epistola va collocata, storicamente, nell'ambito di quel fermento politico che le città di Magna Grecia e di Sicilia alimentavano durante il corso del quinto secolo, nei contrasti interni fra dittature e democrazie, dopo e durante le lotte esterne contro la pressione economica e commerciale degli Etruschi dal nord, e contro l'espansione territoriale dei Cartaginesi nella Sicilia occidentale. Le odi siciliane di Pindaro, per Senocrate e Terone di Agrigento e per Gerone di Siracusa, e poi per Mida e Cromio ed Egesia, e per Ergotele di Imera, e infine per Psaumide di Camarina, dal 490 fino al 452 (*Ol.* 1-6 e 12, *Pyth.* 1-3; 6 e 12, *Nem.* 1 e 9, *Isth.* 2, oltre *Ol.* 10-11 dirette a Locri Epizefiria), documentano e accompagnano il rigoglio dell'isola nella prima metà del quinto secolo. Nella *Pitica* 1, 71-80, assecondando il programma politico svolto da Siracusa nei confronti di Atene, Pindaro ha celebrato l'epopea delle battaglie « che sottraggono la Grecia da un pesante servaggio »: sono le vittorie riportate ad Imera, da Terone e Gelone alleati, contro Amilcare nel 479, e a Cuma contro gli Etruschi nel 474, dalla flotta di Gerone; tali battaglie vengono qui equiparate esplicitamente,

nella strofe pindarica, alle vittorie di Salamina e di Platea, che in quegli anni la Grecia continentale riportava contro gli invasori dell'oriente.

È questa l'epoca in cui, sulle vicende politiche interne delle città siceliote, cominciano ad agire le concezioni sociali e civili dei pitagorici, che si diffondono dalla terra calabra di Crotone e Metaponto e Locri. Dalla scuola pitagorica proveniva il nuovo fermento del pensiero filosofico, religioso, politico, cioè quel maggiore impegno sociale, che costituisce il primo germe dell'etica nella storia del pensiero. Perciò si può idealmente collegare la composizione dei *Katharmoi* con il soggiorno di Empedocle a Turi (Test. 97), nel territorio di Sibari, dove una scuola medica fiorente, condotta da Alcmeone, si univa allora alla sollecitudine pitagorica di curare l'animo dell'uomo attraverso le pratiche catartiche e la parenetica iatro-sofistica. L'epistola dottrinaria di Empedocle si inserisce apparentemente in questo ambito culturale, svolgendo in versi e in forma letteraria un analogo discorso umanitario; ma Empedocle si rifà qui alla propria dottrina fisica, e, più su, alla scuola eleatica, e non alla dottrina matematica di Pitagora e all'orfismo dei pitagorici. L'epistola, nella sostanza, è piuttosto un tentativo di razionalizzare, sotto questo rispetto, le dottrine orfiche e pitagoriche, nonché le credenze popolari sull'esistenza di anime vaganti e di demoni innumerevoli, anche se, nella forma, concede qualche spazio alle tradizioni poetiche e ai motivi pitagorici. In altre parole, Empedocle ha sentito e compreso le istanze umanitarie, politiche, sociali della predicazione pitagorica; in questo si può definire la sua dipendenza da Pitagora, o la sua convergenza con la disciplina pitagorica; ma rispose alle medesime istanze con altri mezzi, proseguendo la tradizione della filosofia naturalistica, e non accettò l'impostazione sostanziale della dottrina pitagorica, né per l'interpretazione della natura né per quella dell'uomo.

Lo stesso titolo di « Purificazioni », *Katharmoi*, dipende dall'interpretazione pitagorica e animistica, che dell'epistola fu data in prosieguo di tempo; non che originario, non sembra neppure che risalga ad età antica. Il *carmen* è designato come « la filosofia » di Empedocle da un suo assiduo lettore, Plutarco. Più tardi Apuleio, per alludere all'argomento (Test. 93),

adopera la parola *catharmoe*; ed anche negli autori greci, a quanto risulta almeno dalla documentazione superstite, l'uso di quella parola come titolo rimane circoscritto entro i medesimi termini cronologici, fra l'età degli Antonini e l'inizio del terzo secolo, quasi come una moda collegata con un certo ambiente: appare in Teone, Erodiano, Diogene Laerzio, e come indicazione di argomenti in Ippolito (Test. 72). Nella seconda metà del terzo secolo, in Plotino e in Porfirio, quel titolo non ricompare, né in Temistio nel quarto, né poi nei neoplatonici del quinto secolo, o in tutta l'età bizantina. Non compare neppure nel lessico di Suida, che pure dedica al filosofo una notizia bio-bibliografica parallela alla biografia di Diogene; ma Suida nomina, accanto al poema fisico, solo uno scritto di ἰατρικά, « argomenti medici ». Del resto non è originario neanche il titolo che fu dato al poema fisico, cioè περὶ φύσεως o περὶ φύσεως τῶν ὄντων (Test. 115 e 116); Aristotele, o Simplicio, lo citano sempre con l'indicazione generica di φυσικά, « argomenti fisici », cioè « la fisica » di Empedocle. Anche al poema lustrale, che svolge un argomento medico-filosofico, converrebbe meglio una designazione generica, come ἰατρικά, secondo la maniera arcaica; è difatti un ἰατρικὸς λόγος, e sono forse queste le indicazioni legittime che si annidano, secondo la nostra ipotesi (p. 336), nei dati sticometrici e bibliografici che offre lo stesso Diogene, oltre Suida.

In questo senso un indizio si può desumere da Aristotele, quando, al principio della *Poetica*, istituisce un confronto tra Omero ed Empedocle: riconosce ad uno solo l'arte del poeta, ma all'altro quella del fisiologo, e non poeta; invece, secondo l'uso corrente della nostra lingua, dice Aristotele, anche uno che pubblica in versi un'opera medica o fisica, ἰατρικὸν ἢ φυσικόν τι, si chiama ugualmente poeta (ved. Test. 83). In realtà, non sapremmo indicare, prima di Aristotele, nessuna opera di medicina scritta in versi; quindi è probabile che il termine ἰατρικόν, accanto a φυσικόν, adoperato in questo passo da Aristotele, voglia indicare uno scritto iatro-sofistico, un libro per i rimedi spirituali e non corporali. L'espressione ἰατρικὸν ἢ φυσικόν τι, nel contesto in cui si parla dell'opera scritta di Empedocle, sembra dunque riferibile direttamente ai due poemi di lui stesso, e non di altri; si riferisce

all'etica e alla fisica di Empedocle, e ci fornisce il titolo, o meglio l'argomento (secondo il sistema arcaico), dei due poemi: Φυσικά e 'Ιατρικά.

D'altra parte lo stesso Empedocle, proprio all'inizio dell'epistola, nell'esordio indirizzato agli amici di Agrigento (n. 100), dice che la gente, per il terrore della morte, corre da lui come medico, per farsi curare i malanni corporali, senza capire quale sia il vero profitto che Empedocle intende manifestare agli uomini (ved. commento al n. 100, 7-12). È qui ripreso il medesimo argomento che era accennato nell'esordio del poema fisico (n. 2): l'angoscia che assale ogni uomo per la propria sorte individuale di fronte alla morte e ai piaceri, mentre all'individuo non appartiene veramente nulla della materia dell'universo. « Effimeri: ma che cosa è uno, oppure nessuno? sogno d'ombra è un uomo »: così cantava Pindaro in quegli stessi anni, 446 a.C., nell'ottava *Pitica*; ed Empedocle aveva usato la parola « effimeri », nell'esordio del poema fisico, per designare tutta l'umanità, insieme a sé stesso, e per indicare, con la medesima parola, anche i maggiori filosofi e poeti del passato, da Esiodo a Parmenide (n. 1 vv. 1 e 16). Da quella angoscia, che l'uomo comune prova per la propria sorte, la teoria fisica di Empedocle è adatta a liberare l'umanità; la medesima teoria viene ora ripresa nell'epistola morale, per spiegare a più vasta cerchia di uditori, sotto il profilo della metensomatosi, che ogni corpo di vivente, come ogni corpo ed oggetto materiale, si annulla e si ricompone nell'universo eternalmente. Scienza e morale non si contraddicono, ma concorrono alla sostanziale edificazione dell'uomo. Dunque « la via che sale al profitto », non compresa dalla folla, e che Empedocle vuole mostrare, sarà questo l'argomento dell'epistola dottrinaria: e non riguarda la cura delle malattie corporali o gli argomenti biologici: il vero guadagno, κέρδος, che ora Empedocle insegna nel poema lustrale, è quello stesso del poema fisico: cambiano solo gli uditori, e perciò cambia la maniera dell'esposizione, la forma artistica della scrittura.

La parte più propriamente medica in senso dietetico, nell'epistola, sarà da scorgere nel precetto relativo ad una alimentazione vegetariana (nn. 120-5). Questa prescrizione concorda, come ho detto, con la teoria fisica di Empedocle (espli-

citamente ribadita qui al n. 121, la legge universale a cui ogni uomo in quanto materia è soggetto); e forse il precetto corrisponde a ideologie proclamate da qualche centro religioso della Grecia arcaica, come Delfi oppure Olimpia, dove il poema lustrale fu recitato pubblicamente (Test. 103). Concorda anche con le provvidenze dietetiche e catartiche, disposte dai pitagorici per la comunità; e può avere un significato sociale e un risvolto politico, se si intende come una sollecitazione verso un tenore di vita più salutare e più economico. L'epistola iatro-sofistica di Empedocle è rivolta ai governatori di una città, che, accanto a Siracusa, e forse a Leontini passata in proverbio per le gozzoviglie, era in Sicilia la più rigogliosa e dispendiosa, con un numero elevato di schiavi di guerra, e quindi ricca di lavoro e di commercio, nell'epoca che seguì alla vittoria di Imera contro i Cartaginesi. Ancora qualche decennio più tardi un'analoga esortazione rivolta ai sicelioti, per una condotta più austera e parsimoniosa nella vita giornaliera, si legge nella settima *Lettera* di Platone: « Quando per la prima volta venni in Sicilia... non mi piacque affatto quella vita cosiddetta beata che vi si conduceva, piena di banchetti italioti e siracusani, quel riempirsi due volte al giorno, e non dormire mai la notte senza compagnia, e tutto il resto che s'accompagna con tal genere di vita » (trad. Maddalena). E poi: « Né v'è città che possa vivere tranquilla, quali che siano le sue leggi, quando i cittadini pensano di dover spendere sempre a profusione, e di non dovere far altro che banchettare e bere e affaticarsi nelle cure d'amore; queste città non possono che trapassare continuamente tra tirannidi e oligarchie e democrazie, e i loro capi neppure il nome vorranno sentire di una costituzione giusta e senza privilegi ». Qui, come nel seguito della *Lettera*, pare evidente l'influsso di qualche scritto pitagorico della terza e quarta generazione, contemporanea di Empedocle; e sul tenore di vita lussuoso dei maggiorenti agrigentini, nel quinto secolo, abbiamo la testimonianza dello storico Timeo, che in parte si rifà alle notizie riferite da Aristotele (Test. 79 e 104-7). Così sappiamo che contro il governo oligarchico di Agrigento si era impegnato Empedocle, quando riuscì a riformare l'istituzione politica dell'assemblea « in maniera che non fosse soltanto prerogativa dei ricchi ». È forse sintomatico anche il

detto attribuito ad Empedocle, contro il lusso dei ricchi agrigentini (Test. 103), se si considera che Diogene Laerzio riporta questo aneddoto biografico proprio in rapporto all'esordio del poemetto lustrale.

Collocata l'epistola in tale prospettiva storica e letteraria, si comprenderà anche il nostro calcolo sulla sua ridotta estensione, quando si ammetta che questa opera sia da identificare con quel λόγος ἰατρικὸς a cui Diogene Laerzio attribuisce 600 versi (ved. p. 336). Per il poema fisico è valido il dato di « quasi 2000 versi », offerto da Suida. Pertanto, degli scritti di Empedocle, noi possediamo quasi un quinto, o più di un sesto, in media; all'epistola didattica, nella presente edizione, appartengono 99 versi, ossia un sesto dell'originaria composizione. Frammenti e testimonianze ci dovrebbero offrire una guida sufficiente per delineare il filo degli argomenti svolti, così nella breve epistola come nel poema fisico, e per ricostruire, attraverso una minuziosa analisi delle fonti (ved. p. 299), la struttura generale dei due poemi e della loro composizione letteraria.

Dalla definizione di E. come pitagorico dipendono alcune divergenze delle notizie bio-bibliografiche nella tradizione antica. Le date estreme della sua vita si possono contenere fra il 485 e 425 all'incirca, in base alle testimonianze più sicure: queste sono i documenti olimpici (vittoria del nonno nel 496) ed ecistici (fondazione di Turi nel 444), l'attività politica del padre Metone dopo la morte di Terone (473), e più tardi l'attività politica dello stesso E., nonché i sessant'anni che Aristotele calcolò per la sua vita (ved. Test. 97 e sgg.). Ma questi sessanta anni dovevano diventare 109, in altri calcoli: così se ne fece un discepolo del figlio di Pitagora (ved. al n. 127), verso la fine del sesto secolo, al tempo di Eraclito (ved. Test. 79).

La possibilità di una interpretazione pitagorica di E., che già si riflette nel *Timeo* di Platone e offre motivi essenziali al *Fedro*, si acuì nei secoli successivi. In qualche età e in qualche ambiente E. fu riconosciuto soprattutto come il pitagorico autore di « Purificazioni », cioè del poema lustrale inter-

pretato a quel modo; e il titolo pitagoreggiante di *Katharmoi* giunse forse ad indicare una più vasta porzione dell'opera intera dell'autore. Di ciò abbiamo nelle fonti alcuni indizi, che occorre mettere in evidenza: sono notizie aberranti rispetto al quadro generale della documentazione disponibile. Non si può dare molto peso a un « terzo libro » di fisica, che pare menzionato da Giovanni Tzetze in tarda età bizantina (ved. a p. 335); ma Teone di Smirne, al tempo dell'imperatore Adriano, cita un frammento di embriologia (n. 67) sotto il titolo dei *Katharmoi*; e poi Erodiano, che dedica a Marco Aurelio la sua opera colossale di prosodia, menziona un « secondo libro dei *Katharmoi* », altrimenti ignoto, in relazione ad un frammento di fitonomia (n. 78). Qualche decennio prima, un altro autore eruditissimo che venne più volte a Roma verso la fine del primo secolo d. C., Plutarco, aveva una copia di E., in cui, a quanto pare, si considerava che l'epistola dottrinaria precedesse gli argomenti di fisica e cosmologia; infatti Plutarco fa una citazione dal principio del poema lustrale (n. 103) come « inizio della filosofia » di E., e altrove si riferisce al finale di un libro della fisica (nn. 98-9) come conclusione e « termine degli insegnamenti » di E. Viceversa Clemente Alessandrino, verso il 200 d.C. (e poteva avere una copia di E. già scritta in fascicoli di codice, e non in rotoli), attinge insieme, in un unico contesto, sia dal finale del poema fisico (n. 98) sia dall'esordio del poema lustrale (n. 100): il che ci rappresenta, a quanto pare, l'altro filone della tradizione, da Aristotele e Teofrasto in poi, in cui era data un'assoluta preminenza alla fisica e cosmologia di E., e non all'epistola agrigentina.

I dati discordanti, qui sopra indicati, non possono essere sottovalutati, o accantonati, oppure considerati semplicemente come errori della tradizione manoscritta (così fece il Wilamowitz per la citazione di Teone). Ma neppure debbono essere sopravvalutati: questo mi pare che abbia fatto il Lasserre, commentando la testimonianza di Erodiano, appena fu decifrata da Herbert Hunger in un palinsesto viennese (ved. Bibliografia a p. 341). Non si può alleggerire la fisica di E. di tutti gli argomenti di fisiologia, che le spettano di diritto, secondo le precise citazioni di Simplicio e della dossografia;

né si possono trasferire nella struttura dell'epistola dottrinaria, che non riesce ad assorbirli né per lo stile né per il concetto. In qualsiasi documentazione, ogni testimonianza deviante costituisce senza dubbio un problema filologico, a cui occorre, possibilmente, dare una risposta. Si può concludere con il solito *non liquet*, o tentare una soluzione avventurosa. Nel nostro caso è fortuna che Plutarco ci suggerisca una risposta, abbastanza plausibile, a mio parere: l'esistenza di una copia degli *opera omnia* di E., in edizione differente da quella canonica di Clemente Alessandrino.

Tutta l'opera scritta di E. risulta divisibile in tre parti o libri: fisica, cosmologia, etica. Ma l'ordine dei tre volumi papiracei poteva essere invertito, o almeno presentare l'etica anticipata sulla cosmologia, in maniera che la fisica (cioè la teoria del ciclo e degli elementi) stava a principio, mentre il seguito, con il titolo di *Katharmoi* scritto in testa, costituiva quella che Plutarco chiama « filosofia », e che riguarda l'uomo e il suo mondo. Per tale via si giustifica, io credo, che per Teone ed Erodiano la cosmologia faccia parte dei *Katharmoi*, e che un medesimo libro sia per Simplicio il secondo della fisica (e magari il terzo per Tzetze), mentre per Erodiano è il secondo dei *Katharmoi*. La differenza riguarda le edizioni, e non la sostanza: i titoli di Καθαρμοί e di Περὶ φύσεως si distribuiscono in maniera diversa a differente livello culturale, o nei diversi ambienti, in cui l'opera di E. viene ricopiata e studiata. Si noti che il titolo di Περὶ φύσεως, distinto da quello di Καθαρμοί, appare al tempo di Clemente Alessandrino per la prima volta, nella biografia redatta da Diogene Laerzio; e tuttavia la nota sticometrica, che Diogene dà, è cumulativa, ossia comprende la somma dei versi contenuti in tutta l'opera dell'autore (Test. 115). Solo più tardi, nel lessico di Suida (Test. 116), questo dato pinacologico compare in forma analitica; allora viene indicato per il poema fisico la cifra di « quasi duemila versi », e viene indicato per questo poema anche il numero di « due libri », in concordanza con Simplicio; infatti la menzione del « secondo libro » di fisica ricorre soltanto nei commentari del neoplatonico Simplicio.

Quindi le discrepanze delle notizie e dei dati, nel quadro

generale della tradizione, si può pensare di risolverle in questo modo, sul piano codicologico e pinacografico. In tale prospettiva, a cui mi attengo nella presente lettura di E. e nel commento, anche le citazioni problematiche di Erodiano e di Teone vengono allineate con le altre del poema fisico, secondo la tradizione migliore.

TESTO E TRADUZIONE

A margine del testo sono segnati i numeri dei frammenti secondo l'ordine di Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1951[6].

Sigle

Nell'apparato, per designare le fonti, sono usate costantemente queste sigle:

(a), (aa), (ac) Aristotele

(b) Teofrasto e *corpus* aristotelico

(c) continuatori e commentatori di Aristotele, tranne (s) Simplicio

(d) Diogene Laerzio

(e), (ee) Sesto Empirico

(f), (ff) Etimologisti

(g) Galeno

(h), (hh) Ippolito

(i) Esichio

(k), (kk) autori greci cristiani, tranne (h) Ippolito

(l) autori latini

(m) papiri e anonimi

(n), (nn) Plotino o Porfirio o Proclo

(o) Dossografia aetiana nell'*epitome* pseudo-plutarchea

(p), (q) Plutarco

(r), (rr) *corpus* plutarcheo

(s), (sc), (ss) Simplicio

(t) Tzetze

(u) Stobeo

(v) Antologia Palatina, (w) Planudea

(x), (y) autori vari

(z) consenso di parecchie fonti, tranne quelle distintamente nominate per un determinato frammento.

Test.: rinvio alle Testimonianze, qui presentate nella silloge alle pp. 93-158.

Nel testo greco le parentesi quadre [...] stanno ad indicare le parole supplite per congettura nelle lacune meccaniche di un papiro o di un codice.

Le parentesi angolari ‹...› contengono le lettere omesse nella scrittura dei codici per un presumibile errore degli amanuensi; oppure contengono le parole da noi congetturate, che furono omesse, o variamente parafrasate, dall'autore della citazione.

ΦΥΣΙΚΑ

POEMA FISICO

1

Εἰκ ἄρ' ἐφημερίων ἕνεκέν τινος, ἄμβροτε Μοῦσα, (fr.131)
‹ἤθελες› ἡμετέρας μελέτας διὰ φροντίδος ἐλθεῖν
εὐχομένων, νῦν αὖτε παρίστασο, Καλλιόπεια,
ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.
‹τὸν δὲ μέσον θήσω κατ'› ἀγέννητα στοιχεῖα, (fr.7)
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος, (—)
‹μήποτε μήτ'› ἀρχὴν εἰληφότα ‹μήτε τι πεῖρας›, (—)
νεῖκός τ' οὐλόμενον ‹δίχα καὶ› σχεδύνην φιλότητα. (fr.19)
ἐκ γὰρ τῶν, ὅσα γ' ἦν ὅσα τ' ἔσσεται, ὅ‹σ›σα τ' ἔασιν, (—)
‹ἄνθρωποι θῆρές τε καὶ ἰχθύες ἠδὲ θελεμνά·›
ἦ γὰρ καὶ πάρος ἦν, κἀεὶ 'σ‹σε›ται, οὐδέ πω οἴῳ (fr.16)
τούτων ἀμφοτέρων κεν‹ε›ώσεται ἄσπετος αἰών.
ἀλλά, θεοί, τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης, (fr.3)
ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχ‹ετ›εύσατε πηγήν.

1, *1-4*. (h) Hippol. *Refut.* VII 31, vid. Test. 68-73 □ 1. εἰκ ἄρ' distinxi: εἰκάραιφημερίων (h) 2. supplevi exempli gratia: alia alii 4. μακαρίων (h)
5-10. exempli gratia supplevi conflatos ex (h) et diversis fontibus: *5a*. ex (h) μέσον δὲ εἶναί φησι δίκαιον λόγον *5b*. ex (h), et ex (i) Hesych. v. ἀγέννητα στοιχεῖα, παρὰ Ἐμπεδοκλεῖ *6. et 9*. laudat (k) Clemens *Strom.* VI 17 praemisso v. 53 *8*. ex (p) Plut. *de primo frig.* 952, vid. Test. 55
11-2. (h) Hippol. *Refut.* VII 29 et anonymos ibid. VI 25 □ 11. ἦ scr. Nauck: εἰ aut ἦν apud (h) | κἀεὶ 'σ‹σε›ται conieci: καὶ ἔσται (h): cf. Melissum fr. 1 ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται | πω οἴῳ scripsi: πωτοιω (h): ποτ' οἴῳ scr. Miller scil. *cogito* 12. suppl. Roeper | ἄσπετος corr. Miller: ἄσβεστος (h)
13-25. (e) Sext. Empir. *advers.* VII 125 *18-9*. (k) Clemens *Strom.* V 60 *18-20*. partim narrat et ultima citat (n) Procl. *in Tim.* I 351 *19*. cf. (i) Hesych. v. ἀνελέσθαι· ἐξελέσθαι *20b*. (p) Plut. *de amic. mult.* 93 □ 13. corr. Etienne: ἀπετρέψατε (e) 14. suppl. Etienne

PRIMO LIBRO DEL POEMA FISICO

Proemio

I

Protasi

Se mai per qualcuno degli effimeri tu, musa immortale,
hai voluto visitare le umane prove del pensiero,
allorché ti pregarono, anche ora sii presente, o Calliopea,
mentre espongo il mio probo ragionamento sopra gli dei felici; <
e in mezzo porterò questo tema degli elementi non generati,
il fuoco e l'acqua e la terra e l'immenso culmine dell'aria,
che mai non hanno inizio né hanno termine alcuno,
e l'astio rovinoso, da parte, e la concordia conciliatrice.
Di qui tutte le cose che furono e saranno, e le cose che sono:
‹gli uomini e le fiere ed i pesci ed i virgulti›;
perché, quanto esisteva prima, anche sussiste sempre; né mai, <
per causa di uno solo
di entrambi, il tempo infinito resterà deserto.

Ma, o dei, stornate dalla mia lingua follia di argomenti,
e da sante labbra fate sgorgare una limpida sorgente.

καί σε, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
ἄντομαι· ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
πέμπε παρ' εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα.
μηδὲ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧθ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν
θάρσεϊ · καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζῃ<ς>.
ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσ<ῃ> παλάμῃ πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν,
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον·
πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν. (fr.106)
Παυσανίη, σὺ δὲ κλῦθι, δαΐφρονος Ἀγχίτεω υἱέ· (fr.1)
στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα τέτανται, (fr.2)
πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῇσι βίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες, ἀπέπταν
αὐτὸ μόνον πεισθέντες ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλ<ον οἱ> ὂν εὔχεται εὑρεῖν.
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστὰ
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ <δ'> οὖν, ἐπεὶ ὧδε λιασθῇς,
πεύσεαι οὐ πλεῖόν γε βροτείη μῆτις ὄρωρε.

16. post ἄντομαι distinxi 19. ᾧθ' ὁσίης (k): ωθοειης (e) 20. τότε δὴ (e): τάδε τοι (n) | θοάζῃ scripsi aut θοάζης: θοάζει (e) (n), θαμίζειν in sua sententia (p) 21. corr. Bergk: ἀλλὰ γὰρ ἄθρει πᾶς scripta apud (e)

26. (a) Arist. *Metaph.* III 1009b, idem (aa) *de anima* III 427a cum commentatoribus; vid. ad vv. 64-5 ▭ 26. ἀέξεται: ἐναύξεται bonae fidei varia lectio in (a) (aa)

27. (d) Diog. Laert. VIII 2, 60; vid. Test. 103 ▭ 27. Ἀγχίτεω corr. Wilamowitz ex epigrammate *Anth. Pal.* VII 508, quod extat etiam apud Diogenem ibid. 61: Ἀγχίτου (d)

28-35ª. et *35ᵇ-36.* laudat (e) Sext. Empir. *advers.* VII 124 antequam laudaverit vv. 13-25, quos tamen πρότερον inveniri monet *28.* (m) Demetrius Laco in Herculanensi papyro 1012 col. 37 *29.* (n) Procl. *in Tim.* II 116 *31.* anonymum (p) Plut. *de Iside* 360ᶜ *32, 34-35ª.* (d) Diog. Laert. IX 73 *34-35ª.* (q) Plut. *de aud. poet.* 17e ▭ 28. τέτανται (m): κέχυνται (e) 29. ἔμπαια leg. Emperius: ἔμπεα scr. (e), ἔπεα (n) 33. supplevi, alii alia 35. δ' suppl. Bergk | ὧδε λιασθῇς scripsi: ὧδ' ἐλιάσθης scr. (e) 36. οὔ scripsi: οὐ scr. (e), sed narrat ἐφ' ὅσον ἱκνεῖται ὁ ἀνθρώπινος λόγος

E a te, musa agognata, o vergine dalle candide braccia,
io mi rivolgo: ciò che spetta agli effimeri di ascoltare,
tu porta, guidando avanti il carro ben governato dell'amore devoto.
Ma non ti turbi il cogliere fiori di nobile gloria
fra i mortali con un discorso, ricolmo di santità,
che sia ardimentoso; e allora tu giunga leggera alla vetta della saggezza.

Criteri di conoscenza

Ora prendiamo a scrutare con ogni organo, come ciascuna cosa si manifesta,
senza dare maggiore credito ad una visione piuttosto che all'udito,
o al rimbombo di un suono più che ai sapori distinti dalla lingua;
non togliere credito alle altre membra, dovunque ci sia un varco
per comprendere, e comprendi ciascuna cosa nel modo che si manifesta;
secondo il mezzo disponibile, infatti, l'intelletto si accresce negli uomini.
Ma tu senti, o Pausania, figlio dell'animoso Anchita; <
perché sono angusti gli organi protesi nelle membra, <
e li colpiscono molte vili impressioni, che fiaccano la mente.
Gli uomini, dal breve destino, scrutano solo una piccola parte della vita
con le loro esistenze, e innalzandosi come il fumo dileguano,
solo affidati a quel poco che ciascuno incontra a caso,
mentre vagano per ogni dove; e questo, che per lui è tutto, si vanta di scoprire.
In tale modo la realtà non è vista né udita dagli uomini,
non è colta con la mente. Ma tu dunque, se così te ne distogli,
almeno avrai quella maggiore conoscenza che l'umano intelletto raggiunge.

εἰ γὰρ καί σφ' ἀδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσ<σ>ιν ἐρείσας (fr.110)
εὐμενέως καθαρῇσιν ἐποπτεύεις μελέτῃσιν,
ταῦτα δέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεται· αὐτὰ γὰρ αὔξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ.
εἰ δὲ σύ γ' ἀλλοίων ἐπορέξεαι οἷα κατ' ἄνδρας
μυρία δειλὰ πέλονται ἃ τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας,
ἦ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο
σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἱκέσθαι.
πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν·
<ὡς δ' ἐξ> οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι, (fr.12)
το<ῦ>τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον·
αἰεὶ γὰρ θήσεσθαι, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.
ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν· (fr.4)
ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο.

37-46. (h) Hippol. *Refut.* VII 29 *46.* post vv. 56-8 partim citat (h) ibid. VI 12 *46.* (e) Sext. Empir. *advers.* VIII 286 ad vv. 43-4 spectat (e) ibid. VII 125, postquam vv. 13-25 laudavit, his verbis: καὶ διὰ τῶν ἑξῆς ἐπιπλήξας τοῖς πλέον ἐπαγγελλομένοις γιγνώσκειν, παρίστησιν ὅτι τὸ δι' ἑκάστης αἰσθήσεως λαμβανόμενον πιστόν ἐστιν τοῦ λόγου τούτων ἐπιστατοῦντος (hoc ad v. 52 spectat), καίπερ πρότερον (hoc ad vv. 21-5 spectat) καταδραμὼν τῆς ἀπ' (lege ἀπὸ τῆς) αὐτῶν πίστεως □ 37. καί scr. Bollack: καὶ ἐν (h): κεν Miller | σφ' dist. Schneidewin: σφαδίνῃσιν scr. (h) 41. ἔθος (h) 42. corr. Schneidewin: σὺ ταλλ' οἰῶν ἐπιρέξεις (h) 43. ἃ τ' corr. Diels: τά τ' (h) ut in v. 29 | μερίμνας corr. Schneidewin: μέριμναι (h) 44. ἦ σ' corr. Meineke: σῆς (h) | -πλομένοιο corr. Schneidewin: -οις (h) 46. νώματος αἶσαν (e): γνώμην ἴσην in sua sententia scr. (h)

47-9. (b) Anon. *de Melisso* 975b *47-8.* (x) Philo *de aetern. mundi* 2 his verbis praemissis: ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεταί τι □ 47. priora supplevi et οὐδάμ' ἐόντος scr. Diels: in suam sententiam accommodata ἐκ τοῦ γὰρ « οὐδαμῇ ὄντος κτλ. » scr. (x), ἔκ τε τοῦ « μὴ ὄντος κτλ. » scr. (b) 48. τοῦτ' ἐὸν scripsi: τό τε ὂν (h) (x) | ἐξόλλυσθαι (b): ἐξαπολέσθαι (x), cf. n. 2 v. 13 | ἄπαυστον scil. ἄπυστον (x): ἄπρηκτον (b), ἄνυστον conieci

50-2. laudat et narrat (k) Clemens *Strom.* V 18, qui ad quandam animadvertit subsequentem sententiam (διὰ τῶν ἑπομένων), quam non aliam esse censeo ac vv. 56-8 *52.* cf. (i) Hesych. v. ἐνὶ σπλάγχνοισι· ἐν τοῖς ἐντέροις *52.* narrat (k) ibid. VI 119 anonymum

Se quelle cose, infatti, dentro i saldi precordi infiggendo, <
le osservi con impegno attraverso limpide prove,
tutti questi concetti ti resteranno vicini per l'intera vita,
e da questi si otterranno altri grandi vantaggi, perché da soli
incrementano ognuno nell'indole, secondo la natura che ognuno possiede.
Se invece ti dirigi verso quelle altre suggestioni, che vili sorgono <
innumerevoli fra gli uomini e fiaccano la mente,
allora ben presto ti disertano, mentre il tempo si svolge,
bramosi di ritornare alla propria origine diletta. <
Sappi che tutte le cose hanno pensiero e la propria intelligenza;
e come è impossibile nascere da ciò che non esiste affatto,
così, questo che esiste, è inattuabile ed inaudito che si distrugga;
quindi ogni volta si troveranno, dove ogni volta qualcuno le infigge.
Ma certamente spetta a meschini vittoriosi, di non prestare < fede;
però tu, come reclamano i fidati dettami della nostra musa,
sii certo di conoscere, quando la ragione, dentro le viscere, ti è stata spartita.

τέσσερα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· (fr.6)
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος, ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.
γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, (fr.109)
αἰθέρι δ' αἰθέρα θεῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον·
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.
‹ἐξ ὧν δὴ τάδε› πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα, (fr.107)
‹τοῖς ἄνδρες› φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται·
‹καί θ'› ὅσον ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ (fr.108)
καί τε φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται ‹ὑπνωσσόντων›.
‹τῶν γὰρ› πάντων εἰσὶν ἀπόρροιαι, ὅσσ' ἐγένοντο, (fr.89)
αἵματος ἐν πελάγεσσι τετραμμένα‹ι› ἀντί θ' ὁρῶντος, (fr.105)
τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσκεται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

53-5. tradunt plures auctores (z), inter quos (o) *Epitome* Aetiana I 3, (e) Sext. Empir. *advers.* X 315, et (ee) ibid. X 317, (h) Hippol. *Refut.* X 7, (t) Tzetz. *in Il.* p. 53 ἐκ τοῦ πρώτου τῶν Φυσικῶν *54-5.* (y) Heraclitus qui dicitur, *Homericis quaestionibus* 24 singulos versus nonnulli auctores, *53.* laudat (k) Clemens *Strom.* VI 17 ante vv. 6 et 9 (vid. ad n. 4 v. 17 et ad n. 21 v. 11), eundem (l) Probus *in Verg.* p. 11 □ 53. τέσσερα (k): τέσσαρα (z) | τῶν: γὰρ (ee), δὴ (l), om. (t) | ἄκουε: ἔασιν (l)

56-8. laudant plures auctores, inter quos (a) Arist. *Metaph.* II 1000b cum commentatoribus, idem (aa) *de anima* I 404b; praeterea (e) Sext. Empir. *advers.* VII 121 ante quam vv. 28-36 et 13-25 laudaverit, idem (ee) ibid. I 303 et VII 92 ante v. 46 laudat (h) Hippol. *Refut.* VI 11 praeterea (n) Procl. *in Tim.* II p. 298 □ 57ª. ἠέρι δ' ἠέρα scr. (ee) | θεῖον (a) in optimo codice Laurentiano, qui unus librorum fontis (a) hemistichium servavit: δῖον vulgo aut δῖαν: om. (h) 57ᵇ. om. (a) 58. στοργὴν δὲ στοργῇ in codice Laurentiano (a), nec non (e): στοργῇ δὲ στοργὴν vel τε στοργὴν vulgo, aut καὶ στοργὴν (h): καὶ στοργῇ στοργὴν (n) | δέ τε: δέ γε (n), ἐπὶ (h)

59-60. (b) Theophr. *de sensibus* 10 his verbis: ἐπὶ τέλει (scil. post vv. 56-8 narratos) προσέθηκεν ὡς ἐκ τούτων « πάντα πεπήγασιν κτλ. » □ 59. priora supplevi: ἐκ τούτων ‹γὰρ› scr. Karsten ex fontis (b) narratione 60. priora supplevi: καὶ τούτοις (b) in suo sermone

61-2. (a) Arist. *Metaph.*, et *61ᶜ-62.* idem (aa) *de anima* iisdem locis ac v. 26, praemissis verbis ἐν ἄλλοις et ἐν ἑτέροις *62.* narrant (c) Philoponus *de anima* p. 486 et (s) Simplicius *de anima* p. 202 □ 61. supplevi: ab ὅσον incipit (a), verba tantum σφισιν αἰὲν praebet (aa) 62. καὶ τε correxi: καὶ τὸ φρονεῖν scr. (a) (aa), καὶ τὸ φρονεῖν ἐν ὀνείροις narrat (s) | ὑπνωσσόντων exempli gratia supplevi

63. (p) Plut. *Quaest. natur.* 19,916d *64-6.* Porphyrius *de Styge* apud (u) Stob. I 49 p. 424 *64-5.* post vv. 59-60 narrat (b) Theophr. his verbis: διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν *66.* narrat Cicero *Tusc.* I 19: *animum esse censet cordi suffusum sanguinem* □ 63. supplevi: γνοὺς ὅτι vulgo, quae Plutarchi verba sunt in (p) σκόπει δή, κατ' Ἐμπεδοκλέα γνούς, ὅτι «πάντων εἰσὶν κτλ.» | ἀπόρροιαι (p): de prosodia vid. n. 80 et n. 105 64. supplevi | ἀντί θ' ὁρῶντος legi (vel ἄντιθ' scil. ἄντικα): ἀντιθορῶντος vel ἀντιθρῶντος scr. (u)

Esordio

Il modo della conoscenza

Senti prima i quattro nomi che sono le radici di tutto: <
lo smagliante Zeus ed Hera altrice, ed Aidoneo <
e Nestide, che inonda di lacrime la vasca umana.
Con la terra, infatti, noi vediamo la terra, e con l'acqua l'acqua,
e con l'etere l'etere celeste, e con il fuoco il fuoco tremendo;
e l'amore vediamo con l'amore, e così l'astio con l'astio luttuoso;
perché con i mezzi, che compongono in armonia tutte le cose del mondo,
con quelli pensano gli uomini, e si rallegrano e si angustiano; <
e poi, quanto diversi cangiamenti hanno subito, tanto diverse immagini,
ogni volta, anche il pensiero suggerisce a loro nel sonno.
A tutti i corpi generati, infatti, appartengono effluvi,
che nei gorghi del sangue sono incamminati, e quando il sangue li vede di contro,
è questo il modo che dagli uomini è chiamato pensiero.
Dunque il sangue che circola nel cuore, questo è per gli uomini il pensiero. <

2

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων (fr.8)
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένη θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.
οἱ δ', ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μίγεν φῶς αἰθέρι[ον πρός], (fr.9)
ἢ κατὰ θηρ<εί>ων ἀγροτῶν γένος ἢ κατὰ θάμνων
ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ ν[έμοντο] γενέσθαι·
εὖτε δ' ἀποκρι<ν>θῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον.
ἣ <δὲ> θέμις, καλέουσί, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός·
... θάνατον <φοβέουσιν> ἀλοίτην. (fr.10)
νήπιοι, οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι, (fr.11)
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι <ἀ>πάντῃ.
οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο, (fr.15)
ὡς ὄφρα μέν τε βιῶσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσιν, καί σφιν πάρα δεινὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ <ἐπεὶ> λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσίν.

2, *1-4.5-9.10.11-7.* intervallis interiectis laudat et narrat (p) Plut. *adv. Col.* 10-2 *1-4.* ἐν τῷ πρώτῳ Φυσικῶν (o) *Epitome* Aetiana I 3 *1-2.* excerpit et *3-4.* citat (a) Arist. *Metaph.* IV 1014b, eadem (b) Anon. *de Melisso* 975b ex *3.* nonnulla tradit (aa) Arist. *de gen. et corr.* 314b, totum versum Aristotelis commentatores (c) Philoponus *ad l.* p. 14 et *Phys.* p. 840, (s) Simpl. *Phys.* et *de coelo* pluries, de quo vid. ad n. 5 vv. 1-2 *5.* cf. (i) Hesych. v. κατὰ φῶτα· κατὰ ἄνθρωπον *9.* narrat (νενόμισται... ἡ τοιαύτη τῶν ὀνομάτων ὁμιλία) et *9*^{b} citat (q) Plut. *adv. Col.* ineunte c. 11 *9.* (r) Plut. *Praec. r. ger.* 820f ▭ 1. οὐδενὸς (a) (p): οὐδὲν (o) 2. οὐλομένη (p): -ένου (o) | τελευτή (o): γενέθλη (p) 4. δ' ἐπὶ τοῖς (p) et cum varia lectione τοῖσδ' apud (b): δὲ βροτοῖς (o) 5. αἰθέρι[ον suppl. Bignone | πρός supplevi: vacat (p) 6. metri causa correxi: ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων (p): ἠὲ κατ' ἀγρ. θηρῶν con. Ritschel 7. supplevi: vacat (p): cf. narrationem fontis (p) ἀποδοῦναι τοῖς ὀνόμασι τὸ νενομισμένον, et verbum νενόμισται fontis (q) 8. suppl. Panzerbieter | τὸ δ' αὖ corr. Reiske: τὰ δ' αὖ (p) 9. ἣ <δὲ> θέμις conieci: ἡ θέμις (r), εἶναι (p) 10. exempli gratia supplevi, ut sententiam indicarem et metrum, coll. Callimachi fr. 271 ed. Pfeiffer 13. ἤ τι vel ἤ τοι scr. (p) | suppl. Xylander 14-7. cum praecedentibus coniungendos esse monet (p) verbis adhibitis τὸ μετὰ ταῦτα 17. suppl. Reiske | λύθεν corr. Xylander: λυθέντ' (p)

2

Linguaggio e paure degli uomini

E un'altra cosa ti dirò, che non esiste generazione per nessuno <
di tutti i mortali, né un termine di morte che li distrugge;
esiste solo mescolanza di elementi e separazione di elementi
mischiati, ma questo gli uomini lo chiamano generazione.
Quando furono mischiati gli elementi in forma d'uomo al
lume etereo,
o nella specie delle fiere campestri o dei virgulti
oppure degli uccelli, questo gli uomini statuivano che è ge- <
nerarsi;
e quando gli elementi si dissolvono, allora questo era per loro
il destino crudele.
Così danno i nomi come è stato sancito, e a questa norma
io pure acconsento.
‹Ma gli uomini... temono› la morte come vindice.
Questi ingenui!, non dimostrano certo un ingegno acuto con
i loro affanni,
se si aspettano che si crei ciò che prima non esiste,
o che qualcosa possa perire del tutto e distruggersi totalmente.
Un uomo saggio non può concepire nella sua mente un pen-
siero simile,
che fino a quando gli uomini vivono quella che chiamano
appunto la loro esistenza,
fino a quel momento credono di esistere, quando miserie e
conforti stanno accanto a loro;
ma invece di non esistere affatto, prima d'essere costruiti e
dopo di venire dissolti.

3

ἀλλ' ἵνα μὴ κορυφὰς ἑτέρας ἑτέρῃσι προσάπτων (fr.24)
μύθων μὴ τελέσειν ἀτραπὸν μίαν, <ὥσπερ ἔοικα>,...

4

Διπλ<ᾶ> ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι (fr.17)
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων δρυφθεῖσα διέπτη.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει·
ᾗ δὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ᾗ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.
ἀλλ' ἄγε μύθων κλῦθι, μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει.
ὡς γὰρ καὶ πρὶν ἔειπα πιφαύσκων πείρατα μύθων,

3, *1-2.* (p) Plut. *de def. orac.* 418c his verbis: ἀλλ' ἵνα μή, τὸ Ἐμπεδοκλεῖον εἰπεῖν, δόξω κορυφὰς κτλ. ἐάσατέ με τοῖς πρώτοις τὸ προσῆκον ἐπιθεῖναι τέλος □ 1. ἀλλ' ἵνα μὴ recepi ex (p) 2. supplevi ex verbo δόξω fontis (p) coll. n. 100 v. 5

4, *1-31.* et *34-7.* uno tenore ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν laudat et narrat (s) Simpl. *Phys.* p. 158, qui p. 161 iterum *1-2.* laudat *7-8.* (ss) ibid. p. 25 et p. 1313, (sc) *de coelo* p. 530 *7-12.* (s) *de coelo* p. 141 et (sc) ibid. p. 293 *7-8.* (r) Plut. *Vit Hom.* 99, (u) Stob. I 10 □ 1. supplevi: δίπλ' (s) 5. δρυφθεῖσα vel θρυφθεῖσα (s) | διέπιη corr. Scaliger: δρέπτη (s) 8. αὖ δίχ' (s) (sc) (ss): αὖτις (r), αὖτε (u) | ἕκαστα (sc) (ss): ἅπαντα (s)

13. narrat (k) Clemens *Strom.* V 86, laudat (u) Stob. II 31 *16-9.* iterum laudat (s) Simpl. *Phys.* p. 26, et *20.* idem ibid. p. 188 *17.* (p) Plut. *de adul. et amico* 63 d *17-9.* (e) Sext Empir. *advers.* IX 10, praeterea *18.* et *19.* idem (ee) ibid. X 318, (h) Hippol. *Refut.* X 7 *17.* et *19.* (kk) Athenag. 22 usque ad τοῖσιν *19-20.* (q) Plut. *Amat.* 756d *20.* (k) Clemens *Strom.* V 15 □ 13. legit Bergk coll. Hesych. v. μάθας: μέθη γάρ τοι (s), μάθησις γὰρ (u): ἡ μάθησις vertit (k)

3

Ma perché non sembri che, annodando una cima con altre diverse,
come ne ho l'aria, io non riesca a percorrere un'unica via del racconto,
‹senti ora quali saranno i temi del mio ragionamento›.

Il ciclo universale

4

Duplice argomento dirò: ché una volta si accresce l'uno da più elementi <
sì da esistere solo, l'altra volta poi si disfa sì che più esistono dall'uno.
E doppio è l'avvento dei corpi mortali, e doppia la loro defezione; <
difatti il concorso di tutti gli elementi lo produce e lo distrugge,
ma poi lacerato, quando i corpi si disfanno, di nuovo s'invola.
Così non finiscono mai questi elementi che si permutano di continuo,
a volte concorrendo tutti quanti nell'uno per la concordia,
a volte poi dalla disfida dell'astio ciascuno per vie distinte trasportato.
E in quanto risultano di nuovo più, quando l'uno si disfa,
perciò sono in divenire, e non è stabile la loro eterna vita;
e in quanto non finiscono giammai tramutandosi di continuo,
perciò in eterno sono questi esseri inamovibili dentro il ciclo.
Ora ascolta queste parole, perché la dottrina t'incrementa l'animo.
Come ho già prima annunciato definendo i confini del mio discorso,

διπλ<ᾶ> ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἤπιον ὕψος,
νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα, τῶν ἀτάλαντον ἅπαντι,
καὶ φιλίη, μετὰ τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε. •
τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς·
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι,
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.
τὴν οὔ τις μετ' ὄσοισιν ἑλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ, σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν.
ταῦτα γὰρ ἴσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἑκάστῳ,
ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο.
καὶ πρὸς τοῖς οὔτ' ἄρ τι ἐπιγίγνεται, οὐδ' ἀπολήγει.
εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂν ἦσαν·
τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν. τί κε καί ποθεν ἐλθόν;
τοῦ παντὸς δ' οὐδὲν κενεόν. πόθεν οὖν τί κ' ἐπέλθοι; (fr.14)
οὐδ' ἔτ' <ἐόντος ἑνὸς> κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν. (fr.13)
πῇ δέ κε κἠξαπόλοιτ', ἐπεὶ <ἐκ> τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον; (fr.17)

15. supplevi: δίπλ' (s) 17. ἠέρος (e) (s) (kk): αἰθέρος (p) | ἤπιον scr. (e) (p) (kk): ἄπλετον (s), vid. ad n. 1 v. 6 18. ἅπαντι conieci (post Diels *Dox.* p. 478): ἁπάντῃ (e) (ee): ἕκαστον (s) 19. φιλίη scr. (ee) (h) (kk): φιλότης (e) (q) (s) | μετὰ τοῖσιν: ἐν τοῖσιν (q) (s) | ἴση (h) (q) (s): ἴσον (e) (ee)

24: de psilosi apud (s) videas p. 350

26ª. (a) Arist. *de gen. et corr.* 333a, unde (c) Philoponus pp. 258 et 261 *28.* (s) Simpl. *Phys.* p. 1184 *31.* (b) Anon. *de Melisso* 975b *32.* laudat et *33.* narrat idem (b) ibid. 976b his verbis: κινεῖσθαι μὲν ἀεί φησιν συγκρινόμενα τὸν ἅπαντα ἐνδελεχῶς χρό<νον, κε>νὸν δὲ οὐδὲν εἶναι, λέγων ὡς « v.32 »· ὅταν δὲ εἰς μίαν μορφὴν συγκριθῇ ὥσθ' ἓν εἶναι, οὐδέν φησι τό γε κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν *33.* (o) *Epitome* Aetiana I 18 nec non (u) Stobaeus et (x) Theodoretus ▭ 31. τοῦτο δ' (s): πῶς γὰρ ἂν φησι καὶ suo sermone praebet (b) | post τὸ πᾶν distinxi | τί κε (s): τί τε in suo sermone (b) | καί ποθεν: καὶ πόθεν vulgo 32-3. post 31 inserui laudatos a (b): om. (s) 33. οὐδ' ἔτ' scripsi et ἐόντος ἑνὸς supplevi e fontis (b) narratione: οὐδέ τι τοῦ παντὸς praebet (o) una cum (u) et (x) 34. κἠξαπόλοιτο corr. Diels: κῆρυξ ἀπ. (s) | ἐκ supplevi

il duplice argomento dirò, perché una volta si accresce l'uno da più elementi
sì da esistere solo, l'altra volta poi si disfa, sì che più esistono dall'uno:
il fuoco, e l'acqua, e la terra, e dell'aria il dolce culmine,
e l'astio rovinoso, da parte, commisurato all'intera massa di quelli, <
e la concordia, equivalente ad essi per tutta l'altezza e la larghezza.
Ma la concordia, tu mirala con la mente; non rimanere stupefatto con gli occhi.
Anche in mortali membra si ritiene ch'essa si generi,
ed è così che la gente nutre pensieri affettuosi, e compie azioni amorose,
chiamandola con i nomi di Gioia e di Afrodite; ma nessuno degli uomini mortali
ha imparato che turbina con tanta massa degli elementi.
Senti bene, perciò, il seguito non ingannevole del mio discorso.
Questi fattori si equivalgono tutti, ed hanno eguale età,
ma ognuno possiede il proprio rango, ognuno ha l'indole propria,
ed a vicenda comandano durante il tempo trascorrente.
Oltre a questi, poi, non si aggiunge nulla, e nulla neppure finisce.
Se infatti perissero nella successione del tempo, già più non ci sarebbero. <
Oppure questo che è il tutto sarebbe aumentato: ma con che cosa, che pure arrivi da qualche parte?
Nel tutto non c'è un posto che sia vuoto: da dove, dunque, qualcosa può sopraggiungere?
Né poi c'è nulla di vuoto, quando sussiste l'uno, né nulla di soverchio.
E allora, come può qualcosa anche venire a mancare, quando al di là di tutto questo non c'è nulla abbandonato? <

ἀλλ' αὐτά 'στιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοτ' ἐ<ς> ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα.
ἄρθμια μὲν γὰρ ἔασιν ἑαυτῶν πάντα μέρεσσιν, (fr.22)
ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
ὅσσα φιν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαγχθέντα πέφυκεν.
ὡς δ' αὔτως, ὅσα κρῆσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν,
ἀλλήλοις ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ·
ἐχθρὰ <δὲ> πλεῖστ', ὅσ' ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι μάλιστα
γέννῃ τε κρήσει τε καὶ εἴδεσιν ἐκμάκτοισι,
πάντῃ συγγίγνεσθαι ἀήθεα καὶ μάλα λυγρὰ
νείκεος ἐννεσίῃσιν, ὅτι σφίσι γένναν <ἀν>οργᾷ.
τοῦτο μὲν ἀν βροτέων μελέων ἀριδείκετον ὄγκον· (fr.20)
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ,
ἄλλοτε δ' αὖτε κακῇσι διατμηθέντ' ἐρίδεσσι
πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.
ὡς δ' αὔτως θάμνοισι καὶ ἰχθύσιν ὑδρομελάθροις
θηρσί τ' ὀρειλεχέεσσιν ἰδὲ πτεροβά<μ>μοσι κύμβαις.

35. αὐτά' 'στιν: αὐτὰ ἔστιν scr. (s) 36. supplevi: ἄλλοτε (s), hiatu admisso ut in Hom. *Od.* IV 236 ἄλλοτε ἄλλῳ atque saepius deinceps, tamen vid. Hom. *Il.* XV 684 ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλον ἀμείβεται

37-45. (s) Simpl. *Phys.* p. 160, et *46-52.* idem ibid. p. 1124 *42-3.* (b) Theophr. *de sensibus* 16 his verbis: ... ἥδεσθαι μὲν ποιῶν τοῖς ὁμοίοις, λυπεῖσθαι δὲ τοῖς ἐναντίοις· ἐχθρὰ γὰρ εἶναι, διὸ πλεῖστον ἀπ'ἀλλήλων διέχουσι γένει τε καὶ κράσει καὶ εἴδεσιν ἐκμακτοῖσιν □ 37. ἔασιν conieci (post Diels): ἑαυτὰ (s) 39. ἀποπλαγχθ. vel ἀποπλαχθ. (s) 40. ὡς: ὡς vulgo | κρῆσιν: κρᾶσιν (s) 42. ἐχθρὰ (b): ἔχθρα scr. (s), scil. ἔχθρ' ἃ ut videtur | δὲ supplevi (post Diels δ' ἃ) | πλεῖστ' ὅσ' adhibita psilosi correxi: πλεῖστον scr. (s) invito metro, eadem (b) sed omisso μάλιστα unde conicias ἐχθρὰ <δ' ἔασ' ἃ> πλεῖστον: vid. v. 40 43. κρήσει: κρίσει scr. (s), κράσει vertit (b) 45. legit Panzerbieter: γειικεογ εννέστησιν scripta in (s) ex litteris oncialibus | <ἀν>οργᾷ conieci: ὀργᾷ (s) 46. τοῦτο corr. Diels: τοῦτον (s) 51. ὡς: ὡς vulgo 52. ὀρειλεχέεσσιν corr. Schneider coll. n. 105: ὀρειμελ. fere libri apud (s) | πτεροβάμ<μ>οσι correxi: πτεροβάμοσι vel -βασι libri apud (s): -βήμοσι corr. Panzerbieter et Merzdorf

Invece esistono solo questi elementi, e gli uni trascorrendo attraverso gli altri
si presentano via via in corpi diversi, ma sempre uguali a sé permangono perpetuamente.
Infatti tutti gli elementi, l'elettro e la terra ed il cielo ed il mare, <
sono bene disposti verso quelle parti di loro stessi, <
che, staccate da loro, si sono prodotte in corpi mortali.
E così quindi, quei corpi che sono meglio forniti per la mescolanza,
si piacciono l'un l'altro, assimilati per opera di Afrodite;
ma molti corpi nemici, che fra loro moltissimo distano
per la loro generazione e mescolanza e per le forme espresse,
sono inadatti a comporsi interamente e sono molto affranti
per i voleri dell'astio, che sconvolge la loro generazione.
Ciò si palesa chiaramente dentro il volume delle membra umane:
a volte per la concordia concorrendo nell'unità tutte quante
le parti, che come corpo costrutto hanno vita fiorente in rigoglio,
ed a volte invece spartite da maligne contese
si perdono contrastanti ciascuna ai margini della vita.
E nello stesso modo ciò tocca alle piante, ed ai pesci nelle dimore marine,
e alle fiere montane, ai variopinti uccelli...

5

. . .

ἀλλὰ μόνον μίξιν τε διάλλαξίν τε μιγέντων (—)
καὶ σύνοδον δι‹αν›άπτυξίν τε γενέσθαι ‹ἐπ'› αἴσης,
‹ὡς εἶπον›· καὶ δὶς γάρ, ὃ δεῖ, καλόν ἐστιν ἐνισπεῖν, (fr.25)
‹ἡμετέρη δὲ› χάρις στυγέει δύστλητον ἀνάγκην. (fr.116)

6

Αὐτὰρ ἐγὼ παλίνορσος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμνων, (fr.35)
τὸν πρότερον κατέλεξα λόγῳ, λόγον ἐξοχετεύων
κεῖνον, ἐπεὶ νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται.
ἐν τῇ δὴ τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα·
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν.
πολλὰ δ' ἄμεικτ' ἔστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως
τὤπαν ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μέν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει·
ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπήει

5. exempli gratia congessi in unum disiecta membra, nam *1-2.* praebet (s) Simpl. *Phys.* p. 161, vid. ad n. 2 v. 3 *3.* praebet (x) Schol. Plat. *Gorg.* 498e *4.* praebet (p) Plut. *Symp. quaest.* IX 745c his verbis: ἄμουσον γὰρ ἀνάγκη, μουσικὸν δὲ ἡ Πειθώ, καὶ Μούσαις φιλοδ‹ρ›αμοῦσα - πολὺ μᾶλλον, οἶμαι, τῆς Ἐμπεδοκλέους χάριτος - « στυγέει δύστλητον ἀνάγκην » □ 2-4. supplevi 4. χάρις recepi e fontis (p) narratione

6, *1-15.* (s) Simpl. *de coelo* p. 528, idem *5.* et *10-3.* ibid. (sc) p. 587 *14-5.* (y) Athen. X 423f his verbis praemissis: Θεόφραστος δ' ἐν τῷ περὶ μέθης ζωρότερόν φησιν εἶναι τὸ κεκραμένον (apud Homeri *Il.* IX 203) παρατιθέμενος Ἐμπεδοκλέους τάδε *14-15ª.* tradit (a) Arist. *Poet.* 25, 1461a ad diaeresin verborum in ipsa sententia significandam *14-15ª.* (x) Eustath. *in Il.* IX 203 *15ª.* (p) Plut. *Symp. quaest.* V 4 ad vim vocis ζωρότερον apud Homerum illustrandam *3-17.* (ss) Simpl. *Phys.* p. 32 □ 4. δίνης ἐν (ss): δίνησε vel -σιν (s) (sc) 5. δή: δὲ vel ἤδὲ in nonnullis libris 6. ἀλλά: ἄλλο (ss) 8. ἔστηκε scripsi: ἔστηκε in libris psiloseos causa | κερασμένοισιν (ss) 9. ἀμεμφέος vel ἀμφαφέως (s) (sc) 10. τὤπαν conieci scil. τὸ ἅπαν psilosi adhibita: πω πᾶν (s) (sc) (ss) nec non οὔπω πᾶν libri, τὸ πᾶν unus ex iis in (s): τῶν πᾶν con. Diels 11. τὰ δέ τ' (ss): τάδ' (s) (sc)

5

... pensa invece che è solo mescolanza di elementi e separazione degli elementi mischiati,
e che il concorso e la loro dissolvenza avvengono per un proprio turno,
‹come ho detto›; ma è bene anche due volte proclamare ciò che merita,
e la nostra musa ha in uggia insopportabili costrizioni.

Formazione dei corpi mortali

6

Ma ora debbo giungere, riprendendo il cammino, a quel varco degli inni
che indicai come primo nella trama, e di là questa trama <
deduco, quando l'astio è pervenuto fino all'ultimo abisso
del vortice, e allora venga concordia nel mezzo del turbine a collocarsi.
Lì tutti si affollano questi elementi, per formare una sola unità,
e non all'improvviso, ma volentieri accorrendo da ogni parte, per stringersi insieme;
e poi, quando vanno frammisti, si spandono innumerevoli stirpi di corpi mortali.
Da quella materia, mescolantesi alla rinfusa, molti elementi permangono distinti:
tutti quelli che l'astio, sollevato in alto, ancora tratteneva; e < strenuamente, giacché
non è rimasto, verso gli estremi confini dell'orbita, al di fuori del tutto,
ma dentro rimaneva in una parte dei componenti, e dall'altra era uscito;
e di quanto volta a volta gli avvenisse di cedere, di tanto subentrava, volta a volta,

ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή.
αἶψα δὲ θνήτ', ἃ φύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι
ζωρά τε, πρὶν κέκρητο διαλλάξαντα κελεύθους·
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν
παντοίαις ἰδέῃσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι.

7

ἦ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν, (fr.57)
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων
ὄμματά τ' οἷα πλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
μουνομελῆ <δ'> ἔτι γυῖα... (fr.58)
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων, (fr.59)
ταῦτα δὲ συμπίπτεσκον ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο·
πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι, (fr.61)
βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖσ' ἠσκημένα γυίοις.

. . .

εἰλίποδ' ἀκριτόχειρα... (fr.60)

13. πίφρων vel ἢ περίφρων scr. (ss) | ἀμεμφέως unus liber in (ss) synizesi inducta ut in v. 9 et spondeo quarto effecto 14. θνήτ' ἃ legi psilosi adhibita: θνητὰ ἐφύοντο (a), θνητὰ φύοντο (z) | ἀθάνατα (a) 15. πρὶν κέκρητο (a): τὰ πρὶν ἄκρητα (z) | διαλλάξαντα (s) (ss) (sc): -σσοντα (y) 17. παντοίαις ἰδέῃσι (ss) aut corrupte -αισιν -έεσσιν

7, *1-3.* (s) Simpl. *de coelo* p. 586, idem *4.* laudat ibid. p. 587 (post n. 6 exhibitum) his verbis: ἐν ταύτῃ οὖν τῇ καταστάσει μουνομελῆ ἔτι τὰ γυῖα ἀπὸ τῆς τοῦ Νείκους διακρίσεως ἐπλανᾶτο (vid. v. 3) τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἐφιέμενα *1.* (a) Arist. *de gen. anim.* I 722b, idem (aa) *de anima* III 430a, unde narrant Simplicius et Philoponus ad locum et Simpl. *Categ.* 2, nec non (t) Tzetz. *ad Lyc.* 507 *1.* (ac) Arist. *de coelo* III 300b □ 1. ἦ: ἢ aut ἤ scr. (a) (aa): om. (ac) | πολλῶν (aa) 2. ἐπλάζοντο aut ἐμπλ. apud (s) 3. πλανᾶτο scr. Karsten: ἐπλ. (s) 4. δ' ἔτι γυῖα incerta recepi ex (s): μὲν γυῖα possis et alia

5-7. post superiora laudat (s) *de coelo* p. 587 his verbis adiectis: ἐπὶ τῆς φιλότητος οὖν ... ἐκεῖνα εἶπεν, οὐχ ὡς ἐπικρατούσης ἤδη... ἀλλ' ὡς μελλούσης ἐπικρατεῖν, ἔτι δὲ τὰ ἄμικτα καὶ μονόγυια δηλούσης (vid. v. 4) *6b.* vid. ad n. 44

8-11. (x) Aelian. *Nat. anim.* XVI 29 *9a.* (a) Arist. *Phys.* II 198b et idem ibid. p. 199b post n. 62 v. 4a exhibitum; inde Philoponus p. 314 et Simplicius p. 380 sqq. *9.* (s) Simpl. *Phys.* p. 371 *11.* post 9a laudat (p) Plut. *adv. Col.* 1123b □ 9. ἐξανατέλλειν (s): -τείνειν (x) 10. ἀπ' ἀνδρῶν corr. Karsten: ὑπ' ἀν. (x)

il benigno slancio inestinguibile della strenua concordia.
E ben presto i corpi che si generavano, impararono d'essere mortali, già elementi immortali
e distinti, prima di essersi mischiati deviando dai propri cammini;
ma poi, quando vanno frammisti, si spandono innumerevoli stirpi di corpi mortali,
compatte in molteplici forme, che danno stupore alla vista. <

Le membra disperse <

7

Ecco che molte teste sono germinate senza collo,
e si formavano braccia nude, sprovviste di spalle,
e gli occhi singoli vagavano deserti della fronte.
E ancora membra solitarie...
Ma dopoché maggiormente il nume con l'altro nume si abbrancava, <
queste membra si combinavano come a ciascuna capitava,
ed altre in aggiunta a quelle si producevano in grande numero continuatamente;
così da generarsi molte forme con duplice volto e con duplice torace,
bovine razze di torsi umani; ed altre all'incontrario sorgere,
umane stirpi di cervici bovine, qua di maschio frammiste
e qua di femminea natura, così scolpite nelle parti ombrose.
. . .
Bovine zampe distorte con zoccolo indiviso...

8

ἡ δὲ φλὸξ ἱλάειρα μινυνθαδίης τύχε γαίης (fr.85)

. . .

ἐξ ὧν ὄμματ' ἔπηξεν ἀτειρέα δῖ' Ἀφροδίτη. (fr.86)

9

ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὡπλίσσατο λύχνον (fr.84)
χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο
ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτῆρας ἀμοργούς·
αἵ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασχίδνασιν ἀέντων,
φῶς δ' ἔξω διαθρῴσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,
λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν·
ὡς δὲ τότ' ἐν μήνιγξιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ,
λεπτῇσιν <δ'> ὀθόνῃσι λοχάζετο κύκλοπα κούρην
γόμφοισ' ἀσκήσασα πολυστόργοισ' Ἀφροδίτη· (fr.87)
αἵ θ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος, (fr.84)
πῦρ δ' ἔξω διίεσκεν ὅσον ταναώτερον ἦεν,
<ᾗ> χοάνῃσι δίαντα τετρήατο θεσπεσίῃσιν.

10

Κύπριδος ἐν παλάμῃσιν, ὅτε ξὺν πρῶτ' ἐφύοντο (fr.95)

8, *1.* post n. 11 verbis καὶ πάλιν adhibitis laudat (s) Simpl. *Phys.* p. 33 *2.* post n. 6 laudatum praebet idem (s) *de coelo* p. 529 indicato argumento περὶ γενέσεως τῶν ὀφθαλμῶν τῶν σωματικῶν τούτων □ 1. ἡ δὲ aut ἡ δή ἤδη scripta in libris fontis (s) | τύχε scr. (s) aut corrupte ψυχε

9, *1-12.* omisso v. 9, laudat (a) Arist. *de sens.* 437b adiectis verbis ὁτὲ μὲν οὕτως ὁρᾶν φησιν, ὁτὲ δὲ ταῖς ἀπορροίαις ταῖς τῶν ὁρωμένων; inde narrat (c) Alexander p. 23 *3.* iterum (a) ibid. *8.* clausulam κύκλοπα κούρην citat (y) Eustath. *ad Od.* 20 p. 1881, simm. p. 1392 *9.* post n. 8 v. 2 praemissis verbis καὶ μετ' ὀλίγον laudat (s) Simpl. *de coelo* p. 529 □ 3. ἀμοργούς (a): ἀμουργούς (c) 5. φῶς vulgatum: πῦρ (a) (c) 8. δ' supplevi (post Diels τ') | ὀθόνῃσι (c): χθονίῃσι (a) praeter χοάνῃσι in uno libro Vaticano, de quo vid. ad v. 12 11. διίεσκεν conieci: διίεσκον in libro Vaticano aut διαθρῴσκον (a) 12. versum hunc post v. 11 posui: in uno fontis (a) libro Vaticano gr. 1339 versum a Blass detectum scito in medio v. 5 inveniri hoc tenore: φῶς δ' ἔξω διάντα ταιτρείατο θεσπεσίῃσεν ὀθόνῃσιν διαθρῴσκον ὅσον κτλ. | ᾗ supplevi | χοάνῃσι ex v. 8 deductum et δίαντα τετρήατο legit Blass

10, *1.* de visu diurno et nocturno (s) Simpl. *de coelo* p. 529 ad Veneris opus illustrandum post laudatos n. 8 v. 2 et n. 9 v. 9

L'opera di Afrodite <

Composizione delle membra

8

ed essa, la fiamma vivace, si prese una minuscola parte di terra <

. . .

con questi elementi la divina Afrodite compose gli occhi tenaci.

9

E come in una notte burrascosa, prevedendo il cammino,
qualcuno si arma di lume, per ogni sorta di venti aggiustando
la face di ardente fuoco dentro le tele del fanale;
queste scartano il soffio dei venti impetuosi,
e la luce filtrando fuori, quanto più larga è l'apertura,
attraverso questa rifulge con raggi tenaci;
così allora era stata serrata nelle membrane la primordiale fiamma,
e con morbidi lini Afrodite avviluppò <
la rotonda pupilla, fissandoli con amorose borchie;
quelli scartavano via la massa dei circolanti umori,
ed il fuoco sortiva dal varco, quanto più era largo,
dove erano forati gli occhi da parte a parte con prodigiosi anfratti.

10

... nel lavorio di Cipride, quando primieramente si formarono insieme i due occhi...

11

ἡ δὲ χθὼν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μάλιστα, (fr.98)
Ἡφαίστῳ τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
Κύπριδος ὁρμισθεῖσα τελείοισ' ἐν λιμένεσσιν,
εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτε πλεόνεσσιν ἐλάσσων·
ἐκ τῶν αἵμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἴδεα σαρκός.

12

ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐστέρνοις χοάνοισι (fr.96)
τῶν δύο τῶν ὀκτὼ μοιρέων λάχε Νήστιδος, αἴγλης,
τέσσερα δ' Ἡφαίστοιο· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γένοντο
ἁρμονίης κόλλῃσιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.

13

ἀμφιβρότην χθόνα (fr.148)

14

τοῦτο μὲν ἐν κόγχῃσι θαλασσονόμοις βαρυνώτων (fr.76)
‹κητέων› κηρύκων τε λιθορρίνων χελύων τε,
ἔνθ' ὄψει χθόνα χρωτὸς ὑπέρτατα ναιετάουσαν.

11, *1-5*. (s) Simpl. *Phys.* p. 32, iterum *1*. ibid. p. 33 □ 4. πλεόνεσσιν corr. Panzerbieter: πλέον ἐστιν (s)

12, *1-4*. ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν (s) Simpl. *Phys.* p. 300 *1-3*. (a) Arist. *de anima* I 410a vid. Test. 50 (*Epitome* Aetiana V 22, 1) □ 2. τῶν δύο (a): τὰς δύο (s) | μοιρέων scripsi: μοιράων aut μερέων (a) (s), vid. Hom. *Il.* X 253 | ante αἴγλης distinxi 3. τέσσερα scripsi coll. n. 1 v. 53: τέσσαρα (a) (s): possis τέσσερας Ἡφαίστοιο

13: verba laudat (p) Plut. *Symp. quaest.* V 8, 2 una cum nn. 49, 68, 80.

14, *1-3*. (p) Plut. *Symp. quaest.* I 2,5 his verbis: οὐ πανταχοῦ τὸ πῦρ ἄνω ... καὶ κάτω τὴν γῆν, ἀλλ' ὡς ἂν αἱ χρεῖαι τῶν σωμάτων ἀπαιτῶσιν· « τοῦτο μὲν ... ναὶ μὴν ... χελύων τε », φησὶν Ἐμπεδοκλῆς, « ἔνθ' ὄψει κτλ.» *2-3*. (q) Plut. *de facie in orbe lunae* 927f his verbis: οὐδὲ τοῦ πυρὸς τὸ μὲν ἄνω περὶ τὰ ὄμματα ἀποστίλβον κατὰ φύσιν ἐστίν, τὸ δ' ἐν κοιλίᾳ καὶ καρδίᾳ παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἕκαστον οἰκείως καὶ χρησίμως τέτακται· ναὶ μὴν κηρύκων τε λιθ. χελώνων τε, ὡς φησιν ὁ Ἐμπεδοκλῆς καταμανθάνων, « ἔνθ' ὄψει κτλ. » □ 1. κόγχῃσι scripsi: -αισι (p) (q) | βαρυνώτων conieci: -οις (p) (q) 2. κητέων exempli gratia supplevi: ναὶ μὴν scripta apud (p) (q) | χελύων (p): χελώνων (q)

11

ed essa, la terra, con questi s'incontrò volentieri in parti uguali, <
con Efesto e con la pioggia e l'aria splendida,
quando ebbe attraccato negli ancoraggi di Cipride, perfetti;
od anche in parte un poco maggiore vi entrò, o un poco
minore degli altri;
di qui si formarono il sangue e le diverse specie di tessuti.

12

ed essa, la generosa terra, nei suoi capaci seni,
di otto porzioni ne accolse due di loro, di Nestide e luce, <
ma quattro di Efesto; e si formarono così le ossa bianche,
divinamente compatte dal vincolo dell'armonia.

13

la terra che avvolge la struttura umana

14

così è nei dorsi naviganti delle pesanti
balene, e dei buccini pietrosi e delle testuggini,
dove si vede la scorza di terra occupare la parte somma di
un corpo.

15

τῶν δ', ὅσ' ἔσω μὲν πυκνά, τὰ δ' ἔκτοθι μανὰ πέπηγε, (fr.75)
Κύπριδος ἐν παλάμῃσι πλάδης τοιῆσδε τυχόντα.

16

ταῦτα τρίχες καὶ φύλλα καὶ οἰωνῶν πτερὰ πυκνὰ (fr.82)
καὶ λεπίδες γίγνονται ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.
... αὐτὰρ ἐχίνοις (fr.83)
ὀξυβελεῖς χαῖται νώτοισ' ἐπιπεφρίκασι.

17

...νεῦρον... ὄνυξ... (—)
δάκρυον...

18

εἰ δ' ἔτι σοι περὶ τῶνδε λιπόξυλος ἔπλετο πίστις, (fr.71)
πῶς ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἠελίου τε
κιρναμένων εἴδη τε γενοίατο χροιά τε θνητῶν
‹θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες›,
πῶς καὶ δένδρεα μακρὰ καὶ εἰνάλιοι καμασῆνες, (fr.72)
τοῖ' ὅσα νῦν γεγάασι συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτῃ. (fr.71)

15, *1-2.* (s) Simpl. *de coelo* p. 530 praemissis verbis ἐν ἄλλοις post nn. 11 et 8 *2.* idem (ss) *Phys.* p. 331 praemissis verbis καὶ πάλιν post nn. 18 et 19 laudatos, nec non adiecta adnotatione, nn. 18 et 19 et 16 ex eadem narratione se sumpsisse ac nn. 11 et 8 et 15: de fragmentorum successione vid. p. 306
16, *1-2.* (a) Arist. *Meteor.* 387b *3-4.* (p) Plut. *de fortuna* 98d □ 1. ταῦτα (a): ταὐτὰ vulgatur, ut res apud (a) requirit, sed ὧδε aut alia apud Empedoclem exstitisse conicias
17: res narrant (b) Anon. *de spiritu* 484a et (o) *Epitome* Aetiana V 6, 22 (vid. Test. 30 et 50) de lacrimis (o) *Epitome* V 22, 1 et (p) Plut. *Quaest. natur.* 917a (vid. Test. 50 et 57) praeterea cf. Platonis *Tim.* 73e-76e
18, *1-3.* et *6.* uno tenore (s) Simpl. *de coelo* p. 529 ante n. 19 et n. 16 *3.* (y) Athen. VIII 334b his verbis: ὅτι κοινῶς πάντες οἱ ἰχθύες καμασῆνες ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους ἐλέχθησαν □ 1. δ' ἔτι scr. Cobet: δέ τι vulgatum 4. exempli gratia confeci et v. 5 ante v. 6 inserui

15

e in quei corpi, che dentro furono densi, le parti esterne in cambio si composero morbide;
tale era la quantità di liquido toccata ad essi nel lavorio di Cipride.

16

Questi sono i capelli e le foglie, e le penne dense degli uccelli,
e le squame che si formano sulle pesanti membra;
... invece ai ricci
si ergono pungenti chiome sul tergo.

17

... i nervi... le unghie...
le lacrime...

Composizione dei corpi

18

E se ancora ti manca su questo punto la dimostrazione, <
in quale modo avvenga che, mischiandosi acqua e terra ed aria e sole,
si producano le forme e i colori degli esseri mortali,
‹e le fiere e gli uccelli e gli uomini e le donne›,
e in quale modo anche gli alberi grandi e i fuselli marini: <
tutte le cose che ora nascono sono tali, perché sono congiunte da Afrodite.

19

... ὡς δὲ τότε χθόνα Κύπρις, ἐπεί τ' ἐδίηνεν ἐν ὄμβρῳ (fr.73)
εἴδεα ποιπνύουσα, θοῷ πυρὶ δῶκε κρατῦναι.

20

φῦλον ἄμουσον ἄγουσα πολυσπερέων καμασήνων. (fr.74)

21

ἀλλ' ἄγε τόνδ' ὀάρων προτέρων ἐπιμάρτυρα δέρκευ, (fr.21)
εἴ τι καὶ ἐν προτέροισι λιπόξυλον ἔπλετο μόρφ<ν>ῃ·
ἠέλιον μὲν λευκὸν ὁρᾶν καὶ θερμὸν ἁπάντῃ,
ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἴδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῇ·
ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόεντά τε ῥιγαλέον τε,
ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά.
ἐν δὲ κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται,
σὺν δ' ἔβη ἐν φιλότητι, καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται
ἐξ ὧν πάντ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω,
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες
θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς
καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι.

19, *1-2.* (s) Simpl. *de coelo* p. 530 praemissis verbis καὶ μετ' ὀλίγα post n. 18 ▭ 1. ὡς: ὡς vulgatum
20, *1.* (p) Plut. *Symp. quaest.* V 10, 4 his verbis: τῶν ζώων οὐδὲν ... οὕτω γόνιμον ὡς πάντα τὰ θαλάττια
21, *1-14.* subinde *15-25.* laudat (s) Simpl. *Phys.* p. 159 praemissis verbis πλείονα δὲ ἄλλα εἰπών post n. 4 laudatum *3-12a.* idem ibid. p. 33 *3.* et *5.* (a) Arist. *de gen. et corr.* I 314b *3.* (g) Galen. *de simpl. med. temp.* II 1, et (p) Plut. *de primo frig.* 949f *6.* cf. (i) Hesych. v. θελεμνά· ὅλον ἐκ ῥιζῶν *9-12a.* (a) Arist. *Metaph.* II 1000a in quodam excursu *23.* cf. (i) Hesych. v. καινύτω· νικάτω ▭ 1. τόνδ' corr. Wilamowitz: τῶνδε (s) 2. μόρφνη correxi: μορφή scr. apud (s), μορφῇ vulgo 3. λευκὸν ... θερμὸν (a): θερμὸν ... λαμπρὸν (s) (g), λαμπρὸν ... θερμόν (p) | ὁρᾶν aut ὅρα (z) 4. εἴδει scr. Wachernagel, « *Phil.* » 1931, p. 134: corrupte (z) 5. recte scr. apud (a) (p): δνοφέοντα (s) 6. θελεμνά ex (i): corrupte (s) θεληµνά vel θεληµά | στερεωπά vel στερέωμα apud (s) 7. πέλονται vel πέλοντα apud (s) 9. videas n. 1 v. 9 | ἐξ ὧν (a): ἐκ τούτων γὰρ (s) | πάντ' ὅσα τ' ἦν psilosi adhibita scripsi: παντὸς ἄτην aut πάντα ὅσα τε ἦν vel πάντ' ἦν scripta in libris fontis (a): πάνθ' ὅσα τ' ἦν (s) | ἐστιν ὅσα scripta aut haec verba omissa apud (a): ἐστι καὶ (s) | ἔσται ὀπίσσω scripta aut verbum ὀπίσσω omissum apud (a): ἔσται (s)

19

... così Cipride allora, lestamente, quando ebbe inzuppato
di pioggia le forme,
diede la terra da indurire al rapido fuoco...

20

... la dea, guidando la silenziosa turba dei fuselli disseminati
nel mare.

L'amore del mondo

21

Ed ecco infine, in aggiunta ai precedenti conversari, se è
rimasta
qualche mancanza per l'oscurità nelle mie precedenti parole,
mira questo testimone:
il sole smagliante a vedersi, e dappertutto caldo, <
e i corpi eterei che s'immergono nel tepore e nella candida luce; <
e poi la pioggia tenebrosa e rigida, che si stende su ogni cosa,
ma si effondono su dalla terra virgulti e tronchi.
Durante l'odio tutto è distorto e contrastante,
ma poi durante l'amore si sono accostati, e gli uni con gli
altri si bramano
gli elementi da cui risultano tutte le cose che furono e che
sono, e che saranno in avvenire;
e gli alberi sono germinati, e gli uomini e le donne,
e le fiere e gli uccelli, ed i pesci che vivono nell'acqua,
ed anche i numi longevi di rango eccelso. <

αὐτὰ γάρ ἐστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἀλλοιωπά· τό γ' ὂν διὰ κρῆσις ἀμείβει,
ὡς δ' ὁπόταν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν (fr.23)
ἀνέρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὖ δεδαῶτε·
οἵ τ', ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
ἁρμονίῃ μείξαντε τὰ μὲν πλέω ἄλλα δ' ἐλάσσω,
ἐκ τῶν εἴδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι
δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἠδὲ γυναῖκας
θῆράς τ' οἰωνούς τε καὶ ὑδατοθρέμμονας ἰχθῦς
καί τε θεοὺς δολιχαίωνας τιμῇσι φερίστους.
οὕτω μή σ' ἀπάτῃ φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι
θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα, γεγᾶσιν <δ'> ἄσπετα, πηγήν·
ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι θεοῦ πέρι μῦθον ἀκούσας.

22

. . .
ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο, (fr.26)
καὶ φθίνει 'ς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης.
αὐτὰ γάρ ἐστι<ν> ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνοντ' ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει,

14. τόγον (s): τό γ' οὖν conieci: τόσον con. Diels | post ἀμείβει continuavi 15. γραφέε<σ>σ' conieci coll. Olimpico titulo n. 9 (τὰ γράφεα ταῖ: *scripta haec*) 16. ἀμφὶ ed. Aldina: ἄμφω (s) | δεδαῶτες in uno libro apud (s) 18. μίξαντε aut μίξαντες apud (s) 20. κτίζοντε aut -ες apud (s) 23. ἀπάτῃ aut ἀπάτα (s) | καινύτω ex (i): καὶ νυ τῷ apud (s) 24. γεγᾶσιν <δ'> temptavi: γεγάασιν (s), def. Bollack litterarum -αα- permutata quantitate 25. πέρι correxi: πάρα (s) **22**, *1-12.* (s) Simpl. *Phys.* p. 33 praemissis verbis καὶ ὀλίγον δὲ προελθών post n. 21 vv. 3-12 laudatos idem ibid. p. 160 laudat *1-2.* et *11-2.* nec non p. 1185 rursus *1.* *10* et *11-2.* laudat idem ibid. p. 1124 *8-12.* (a) Arist. *Phys.* VIII 250b vid. n. 4 vv. 28, 35 et 7-12 □ 2. φθίνει 'ς scripsi: scriptura plena εις (s) scil. ἐς 3. suppl. Panzerbieter 4. θηρῶν corr. Sturz: κηρῶν (s) 6. φορεύμ. ex n. 4 v. 8: φορούμ. (s)

Sono soltanto quelli, infatti, gli elementi che esistono, e correndo gli uni attraverso gli altri
diventano corpi di ogni genere; questo appunto, che esiste, la mescolanza tramuta,
come quando i pittori illustrano le variopinte pareti,
essendo esperti nel mestiere per la loro intelligenza:
quando con le mani hanno afferrato le svariate tinture,
che mischiano in armonia, quali in maggior misura e quali in minore,
con questi colori essi foggiano figure somiglianti a tutto,
e costruiscono gli alberi e gli uomini e le donne,
e le fiere e gli uccelli, ed i pesci che vivono nell'acqua,
ed anche i numi longevi di rango eccelso.
Pertanto, non prevalga nell'animo tuo l'inganno, che da altra origine
sia la fonte dei corpi mortali, che ora sono manifesti e si producono all'infinito;
ma sappi limpidamente tutto questo, avendo udito il mio racconto intorno alla dea.

Formazione dello sfero <

Teoria degli elementi

22

... governano a turno mentre il ciclo si svolge, <
e gli uni negli altri finiscono e crescono secondo il turno che spetta.
Perché soltanto questi esistono, e trascorrendo gli uni negli altri
diventano gli uomini e le stirpi di varie fiere,
a volte per la concordia concorrendo in un unico cosmo,
e a volte poi ciascuno per suo conto trascinato dalla disfida dell'astio,

εἰσόκεν ἓν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.
οὕτως, ἢ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἢ δὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἢ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

23

... δύο δεῖ ... (fr.32)

24

ὡς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐγόμφωσεν καὶ ἔδησε... (fr.33)

25

ἄλφιτον ὕδατι κολλήσας ... (fr.34)

26

τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο νεῖκος (fr.36)

7. ἓν et corrupte ὂν in libris fontis (s) 8. ἢ μὲν ἓν aut ἡ μὲν in libris (a) (s)
9. ἢ δὲ aut ἡ δὲ vel ἠδὲ in libris (s)

23: verba laudat (b) Anon. *de insec. lineis* 972b narrans de linea et planitie, quae coniunctiones habentur, ἀνάλογον γὰρ ἔχουσι, ὅτι τὸ ἄρθρον διαφορά πως ἐστίν· διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐποίησε « διὸ δεῖ » ὀρθῶς· ἡ δὲ στιγμὴ καὶ τὸ <ἓν> ἐν τοῖς ἀκινήτοις □ 1. δύο δεῖ scripsi post Diels δύω δέει et Martianum Rotam *constat iunctura duobus*

24, *1.* (p) Plut. *de amic. mult.* 95a subiunctis verbis κατ' Ἐμπεδοκλέα· τοιαύτην γὰρ ἡ φιλία βούλεται ποιεῖν ἑνότητα καὶ σύμπηξιν· ἡ δὲ πολυφιλία διίστησι καὶ ἀποσπᾷ καὶ ἀποστρέφει τῷ μετακαλεῖν καὶ μεταφέρειν ἄλλοτε πρὸς ἄλλον, οὐκ ἐῶσα κρᾶσιν οὐδὲ κόλλησιν εὐνοίας ἐν τῇ συνηθείᾳ περιχυθεῖσαν καὶ παγεῖσαν γενέσθαι

25: verba laudat (a) Arist. *Meteor.* IV 381b: τὸ γὰρ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ αἴτιον τοῦ ὁρίζεσθαι, καὶ ἑκάτερον ἑκατέρῳ οἷον κόλλα γίγνεται, ὥσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐποίησεν ἐν τοῖς Φυσικοῖς

26, *1.* (u) Stob. I 10 p. 121 *1ᵉ.* post n. 21 usque ad θεοὶ δολιχαίωνες laudatum praebet (a) Arist. *Metaph.* II 1000b, his verbis: καὶ χωρὶς δὲ τούτων (scil. deorum) δῆλον· εἰ γὰρ μὴ ἐνῆν τὸ νεῖκος, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὡς φησιν· ὅταν γὰρ συνέλθῃ, τότε δ' « ἔσχατον ἵστατο νεῖκος »

fino a che, conglobandosi il cosmo, il tutto unico di là ne emerga. <

In tale modo, in quanto l'uno ha imparato a generarsi da più,

e poi risultano di nuovo più quando l'uno si disfa,

perciò sono in divenire e non è stabile la loro eterna vita;

e in quanto questi non finiscono mai mutandosi di continuo,

perciò in eterno sono questi esseri inamovibili, dentro il ciclo.

23

... due ne lega...

24

E come il caglio, quando fissa il bianco latte e lo lega...

25

(Come il panettiere) impastando la farina con l'acqua...

26

e mentre quelli concorrono insieme, fuori si pone l'astio all'estremo. <

27

οὐ στάσις, οὔ ‹τοι› δῆρις ἐναίσιμος ἐν μελέεσσιν (fr.27a)

28

ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ‹ἦεν› ἴσος καὶ πάμπαν ἀπείρων (fr.28)
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι χαίρων.

29

ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσσεται ἀγλαὸν εἶδος, (—)
οὔτε μὲν οὐδ' αἴης λάσιον γένος οὐδὲ θάλασσα (fr.27)
. . .

30

ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα (fr.27)
. . .
οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρυφῷ ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιγηθέι γαίων.

27, *1.* anonymum (p) Plut. *Maxime cum princ.* 777c Empedocli Wilamowitz tribuit ▭ 1. supplevi: alia alii
28, *1-2.* (u) Stob. I 15 p. 144 *2.* praebent (x) Anon. *in Aratum* c. 6 p. 97 et (y) Achilles *Isagoge* c. 6 p. 37 *2b.* (n) Procl. *in Tim.* II p. 69 ▭ 1. ἦεν aut ἐστιν supplevi, cf. n. 35 v. 3: alii alia 2. μονίῃ ex n. 30 v. 3: μόνῃ (n), μανίᾳ (x), corruptiora (u) (y)
29, *1-2.* (p) Plut. *de facie in orbe lunae* 927a his verbis additis: οὐ γῇ θερμότητος μετεῖχεν, οὐχ ὕδωρ πνεύματος, οὐκ ἄνω τι τῶν βαρέων, οὐ κάτω τι τῶν κούφων· ἀλλ' ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί, μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν..., οὕτως εἶχον... ἄχρις οὗ τὸ ἱμερτὸν ἦκεν ἐπὶ τὴν φύσιν ἐκ προνοίας φιλότητος ἐγγενομένης, vid. Test. 54 ▭ 1. δεδίσσεται: δεδίττεται (p) 2. οὔτε μὲν correxi: οὐδὲ μὲν (p)
30, *1.* et *2-3.* verbis ἀλλ'ὥς φησιν interpositis laudat (s) Simpl. *Phys.* p. 1183 una cum n. 37 sumptos ex Eudemo, adiecta adnotatione τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν σφαῖρον ἐνδέχεται, ἐπειδὰν ἅπαντα συγκριθῇ *3.* idem (ss) *de coelo* p. 591 *3.* (x) Marcus Aurelius XII 3 nec non partim VIII 41 ▭ 2. κρυφῷ scr. (s) et vulgare κρύφει in uno libro 3. μονίῃ περιγηθέι fere scr. libri fontis (s) (ss): μονῇ περιήθει fere (x) | γαίων (ss) (x): αἴων (s)

Descrizione dello sfero

27

Non subbuglio, non è ammessa contesa nelle sue membra...

28

ma da ogni parte è uguale, e senza confini per ogni dove,
lo sfero circolare che gode della ricurva unicità.

29

Lì non c'è la smagliante specie del sole che atterrisce,
né c'è neppure la villosa genia della terra, né mare...

30

Lì non si scorgono né del sole le rapide membra... <
in tale modo, nel serrato segreto dell'armonia, s'è compatto
lo sfero circolare, tripudiante della beata unicità.

INCERTI PHYSICORUM LIBRI FRAGMENTA

alterius, ut videtur

31

τὸν δ' οὔτ' ἄρ τε Διὸς τέγεοι δόμοι αἰγ[ιόχοιο, (fr.142)
οὔ]τε [κ' ἐ]ς Ἄιδου δέ[κτ' ἄρα χαλ]κ[εί]ης τέγος [αὐ]λ[ῆς.

32

ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, (fr.132)
δειλὸς δ', ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

33

οὐ γάρ τοι πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν (fr.133)
ἡμετέροις, ἢ χερσὶ λαβεῖν ἥπερ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

31, *1-2.* propter verborum schematismum ἀπὸ κοινοῦ, laudat (m) Demetrius Laco in Herculanensi papyro 1012 col. 25, post Callimachi *Epigr.* 7, 3-4 his verbis: ...μία δὴ δύναμις τοῦ σημαινομένου. [εἰ]τα τόδε καὶ παρ' Ἐμπε[δοκ]λεῖ γέγονεν, ὅτε λέ[γ]ε[ι τὸ] « τὸν δ' οὔτ' ἄρ τε κτλ. » vid. Test. 32 ▭ 1. legit et explevit Diels 2. papyri lacunas explevi | αδου vel αιδου legit Bignone | ultimam litteram]Δ[legit De Falco incertam, ubi]Λ[scriptum esse conicio, nisi χαλκεί]η στέγος [αὐ]δ[ῆ cogites

32, *1-2.* (k) Clemens *Strom.* V 140

33, *1-3.* quibus τὸ θεῖον definitur, laudat (k) Clemens *Strom.* V 82 ▭ 2. ἥπερ scr. Karsten coll. Lucr. V 102 *via qua*: ἥπερ scr. apud (k)

DAL SECONDO LIBRO DEL POEMA FISICO

L'essenza divina

31

... e lui, dunque, né le protette magioni di Zeus egioco,
né certo lo potrebbe accogliere nell'Ade la volta della bronzea corte.

32

Beato chi si è procurata la ricchezza dei precordi divini,
misero è colui che intorno agli dei conserva una buia credenza.

33

Perché non è davvero possibile avvicinare (la divina essenza) dentro agli occhi
nostri, oppure afferrarla con le mani in questo modo, con cui larghissima
discende, per gli uomini, la strada della convinzione fino all'animo.

34

οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται, (fr.134)
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτων γε δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

35

οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσ<σ>ονται, (fr.29)
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα γεν<ν>ήεντα,
ἀλλὰ σφαῖρον ἔην, κἀεὶ <δ'> ἶσος ἐστὶν <ἑ>αυτῷ.

36

αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐρέφθη (fr.30)
ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅς φιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλαται ὅρκου, ...

37

πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο (fr.31)

34, *1-3.* (c) Ammonius *de interpr.* p. 249 his verbis ... ἐπιρραπίσας τοὺς περὶ θεῶν... μύθους, ἐπήγαγε... περὶ Ἀπόλλωνος... καὶ περὶ τοῦ θείου παντὸς... ἀποφαινόμενος « vv. 1-5 », διὰ τοῦ « ἱερὴ » καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν αἰνιττόμενος αἰτίαν vid. Test. 32 *1.* (x) Olympiod. *in Gorgiam* p. 29 ed. Norvin *1.* et *3-5.* praebet (y) scholium ad (x) *1-5.* (t) Tzetz. *Hist.* XIII 74-8 p. 515 ed. Leone *4-5.* idem ibid. VII 517-8 p. 276 (ubi Empedocles tertius physicorum post Xenophanem et Parmenidem appellatur) ▭ 1. οὐδὲ (x): οὔτε (c) (y), οὐ μὲν (t) | ἀνδρομέῃ (z): βροτέῃ (t) 2-3. vid. n. 35 | γε δύο (t): γε δύω (c): δοιοὶ conicias 3. πόδες (z): χέρες (y) qui v. 2 omisit | γοῦν' οὐ (z): γοῦνα καὶ (t) in suis versibus politicis, qui dicuntur

35, *1-3.* (h) Hippol. *Refut.* VII 29, vid. Test. 70 *3.* narrat (s) Simpl. *Phys.* p. 1124: τὴν φιλίαν διὰ τῆς ἑνώσεως τὸν σφαῖρον ποιοῦσαν, ὃν καὶ « θεὸν » ὀνομάζει (: n. 37), καὶ οὐδετέρως ποτὲ καλεῖ· « σφαῖρον ἔην » ▭ 2. γοῦν' metri causa ex n. 34 v. 3: γούνατ' (h) | suppl. Sauppe 3. σφαῖρον ex (s) recepi: σφαῖρος (h) | κἀεὶ δ'ἶσος conieci: καὶ ἶσος (h): alii alia | suppl. Schneidewin

36, *1-3.* (a) Arist. *Metaph.* II 1000b, deinde (s) Simpl. p. 1184 ἐπὶ τῆς τοῦ νείκους ἐπικρατείας et (c) Syrianus p. 43 ▭ 1. αὐτὰρ ἐπεὶ (s): ἀλλ'ὅτε δή (a) (c) | ἐνιμμελέεσσιν ἐρέφθη (s) aut ἐθρέφθη (a) (c) 2. εἰς (a) | τ' om. nonnulli libri apud (s) 3. ὅς φιν scr. Bollack: ὅς σφιν aut ὅ σφιν (z) | παρελήλαται (z): -το in uno librorum genere fontis (a)

37, *1.* post n. 30 tradit (s) Simpl. *Phys.* p. 1184 ex Eudemo sumptum, praemissis verbis ἀρξαμένου δὲ πάλιν τοῦ νείκους ἐπικρατεῖν τότε πάλιν κίνησις ἐν τῷ σφαίρῳ

34

Non certo sovrasta per una testa umana sulle membra,
né si vedono agitarsi due rami fuor delle spalle,
non i piedi, non agili ginocchia, né le coglie pelose;
ma soltanto era la mente sacra, inenarrabile,
che con agili pensieri l'intero cosmo sommuove.

Natura divina e dissoluzione dello sfero

35

Non si vedono agitarsi due rami fuor delle spalle, <
non i piedi, non agili ginocchia, né le coglie feraci;
ma di forma sferica, come era, così sempre anche rimane,
uguale a sé stesso.

36

Ma quando dentro le membra il forte astio si è messo al < coperto,
ed è salito agli onori, in quel termine di tempo
che per essi a turno è definito da dettagliato giuramento...

37

tutte, infatti, fremevano le membra del dio in successione

38

αὔξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας, αἰθέρα δ' αἰθήρ (fr.37)

39

καρπαλίμως δ' ἀνόπαιον... (fr.51)

40

πολλὰ δ' ἔνερθ' οὔδεος πυρὰ καίεται... (fr.52)

41

αἰθὴρ <δὲ> μακρῇσι κατὰ χθόνα δύετο ῥίζαις (fr.54)

42

... γῆς ἱδρῶτα θάλασσαν (fr.55)

43

ἅλς ἐπάγη ῥιπῇσιν ἐωσμένος ἠελίοιο (fr.56)

44

... ὅπῃ συνέκυρσεν ἅπαντα (—)

38, *1.* (a) Arist *de gen. et corr.* II 333b: οὐδ' αὔξησις ἂν εἴη κατ' Ἐμπεδοκλέα ἀλλ' ἢ κατὰ πρόσθεσιν· πυρὶ γὰρ αὔξει τὸ πῦρ κτλ.
39: verba tradit (f) Etym. Gud. 745 ed. Sturz, ex Herodiani *Homericis schematismis*, s.v. ἀνόπαια· οἱ μὲν ἀφανῆ, τινὲς δὲ τὸ ἄνω φέρεσθαι, ab Empedocle dicta ἐπὶ τοῦ πυρός... ἐξ οὗ δῆλον ὅτι καὶ οὐδετέρου γένους ἐστὶ τὸ ἀνόπαιον inde (x) Eustath. *ad Od.* I 320 τὸ ἀνόπαια δοκεῖ τισι ἀντὶ τοῦ ἀνωφερῆς εἶναι, ὡρμημένοις ἐκ τῶν Ἐμπεδοκλέους εἰπόντος τὸ « καρπαλίμως ἀνόπαιον » cf. Hom. *Od.* I 320 ὄρνις δ' ὣς ἀνόπαια διέπτατο (cum vv. ll. ἀνοπαῖα, ἀν' ὄπαια, πανόπαια)
40: verba tradit (n) Procl. *in Tim.* II 8 vid. Test. 56 (Senecae *Nat. Quaest.* III 24)
41, *1.* (a) Arist. *de gen. et corr.* II 334a de aeris naturali motu, vid. n. 14 □ 1. αἰθὴρ δὲ scripsi producto δὲ ante μ- more Homerico: ὁ δ'αἰθήρ in suo sermone praebet (a)
42: verba praebet (a) Arist. *Meteor.* II 357a, vid. Test. 80 et 48
43, *1.* (x) Hephaestio p. 2 de vocali in ἅλς producta disserens ad rem vid. Test. 48 (*Epitome* Aetiana III 16, 3)
44, *2.* et *1.* (s) Simpl. *Phys.* p. 327, iterum p. 331, sive verbis καὶ ἐν ἄλλοις sive καὶ πάλιν interiectis, quare v. 1 ante v. 2 longinquo intervallo collocandus videtur *2.* (a) Arist. *Phys.* II 196a, idem *de gen. et corr.* II 334a, vid. Test. 9 et 14

Formazione del macrocosmo

38

(con il fuoco la massa del fuoco si alimenta), <
e così la terra accresce il proprio corpo, e l'aria accresce l'aria...

39

e il fuoco in alto rapidamente...

40

e sotto il suolo molti fuochi si accendono

41

e l'aria con lunghe radici dentro il terreno si immergeva

42

... il mare, sudore della terra

43

la salsedine si strinse, pressata dalle vampate del sole

44

... nella maniera in cui tutti s'incontrarono

. . .
οὕτω γὰρ συνέκυρσε θέων τοτέ, πολλάκι δ' ἄλλως. (fr.53)

45

... εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ, (fr.39)
ὡς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσῃ ῥηθέντα ματαίως
ἐκκέχυται στομάτων, ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων.

46

τῇδε μὲν οὖν ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα (fr.103)
. . .
καὶ καθ' ὅσον μὲν ἀραιότατα ξυνέκυρσε πεσόντα... (fr.104)

47

οὐρανὸς ὑδροπαγής (—)
... (ὁρμῇ δ'ἀποπαλλομένη φλόξ) (—)

48

Εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ' ἥλιον <αἰθέρα τ'> ἀρχήν· (fr.38)
ἐξ ὧν δή <ῥ'> ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορώμενα πάντα
γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἠδ' ὑγρὸς ἀήρ,
Τιτὰν ἠδ' αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα.

49

... νεφεληγερέτην ... ἀέρα ... (fr.149)

45, *1-3*. (a) Arist. *de coelo* II 294a, et (b) Anon. *de Melisso* 976a *2-3*. (k) Clemens *Strom.* VI 149 ▭ 2. γλώσσῃ scripsi: γλώσσης et in uno libro ante corr. γλώσσῃ scr. (a) (k): βροτέων (b) | ῥηθέντα (a) (b): ἐλθόντα (k) 3. εἰδότων (k) ut in nonnullis libris fontis (a)
46, *1*. et μετ' ὀλίγον *2*. ἐκ τῶν Ἐμπεδοκλέους Φυσικῶν tradit (s) Simpl. *Phys.* p. 331 de fortuna narrans in rebus agente
47: vid. Test. 47 (*Epitome* II 11,2) et 59, et Test. 20
48, *1-4*. (k) Clemens *Strom.* V 48 ▭ 1. supplevi | post ἀρχήν distinxi 2. suppl. Friedländer 3. post ἀήρ distinxi
49: verba tradit (p) Plut. *Symp. quaest.* V 8, 2 ad verborum nexum illustrandum una cum nn. 13, 68, 80

. . .
in tale modo, infatti, l'aria a volte s'incontrò correndo, ma
spesso in altra maniera...

45

... se veramente fossero infinite la profondità della terra e <
l'atmosfera generosa,
come vogliono le parole che, vanamente dette con la lingua,
si versano dalle bocche di molti che poco vedono dell'insieme.

46

In questo modo, dunque, per volere della buona sorte, tutte
le cose dimostrano riflessione...
... e per quanto spazio, essendo lievissimi, s'incontrarono pre-
cipitando
(verso l'estremo, il fuoco e l'aria),...

47

il cielo cristallino...
... e la luce proiettata con slancio...

Meteorologia e astronomia

48

Or via, ti dirò per primi il sole e l'etere come inizio. <
Tutte le cose che ora sono visibili, e la terra
e il mare ondoso e l'aria liquida, ci vennero proprio da quelli,
il Titano e l'etere, che ricinge nel circolo ogni cosa.

49

... adunator di nembi l'etere

50

(Ἶρις δ' ἐκ πελάγους ἄνεμον φέρει ἢ μέγαν ὄμβρον) (fr.50)
... (ἐμπεριλαμβάνεται πῦρ) (—)
... ἄνεμος ...

51

ἥλιος ὀξυμελὴς ἠδ' ἰλάειρα σελήνη (fr.40)

52

ἀλλ' ὁ μὲν ἁλισθεὶς μέσον οὐρανὸν ἀμφιπολεύει (fr.41)

53

... ὡς αὐγὴ τύψασα σεληναίης κύκλον εὐρύν ... (fr.43)

54

ἀθρεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἀγέα κύκλον (fr.47)

55

ἀνταυγεῖν πρὸς Ὄλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις (fr.44)

50, *1.* (t) Tzetz. *Alleg.* O 86 incerto auctore (Ἐμπεδοκλῆς εἴτε τις τῶν ἑτέρων) *2-3.* vid. Test. 26
51, *1.* (p) Plut. *de facie in orbe lunae* 920c cf. (i) Hesych. v. ἰλάειρα σελήνη ▭ 1. ἡ δὲ λάειρα (p)
52, *1.* (l) Macrobius I 17 ex Apollodori *de deis* *1.* apud (f) Etym. Gud. p. 241 Sturz bis legitur, exstat apud (ff) Etym. Magn. p. 427, apud (y) Suidam II 564 s.v. ἥλιος, eadem in (m) Anecd. Gr. Oxon. e libro Barocciano 50 cf. (i) Hesych. v. ἁλισθείς· συναθροισθείς ▭ 1. ἀλλ' ὁ μὲν (f) (ff) (m): om. (y): οὕνεκεν (l) | ἁλισθείς (i) (f) et altero loco (ff): ἁλεῖσθαι (m) (y) et priore loco (ff) | μέσον (f) et altero loco (ff): μέγαν (l) (m) (y) et priore loco (ff)
53, *1.* (p) Plut. *de facie in orbe lunae* 929e ▭ 1. corr. Xylander: ὡς αὐτὴ (p)
54, *1.* (m) Anecd. Bekker I p. 337 s.v. ἀγής
55, *1.* (p) Plut. *de Pythiae orac.* 400b, qui narrat ...φάσκοντας τὸν ἥλιον περὶ γῆν ἀνακλάσει φωτὸς οὐρανίου γενόμενον αὖθις « ἀνταυγεῖν κτλ. » *1.* in suum usum adhibet (g) Galen. *de usu partium* III 3 ▭ 1. ἀνταυγεῖν in suo sermone (p): in suum usum ἀνταυγέω (g): ἀνταυγεῖ con. Sturz

50

L'arcobaleno dal pelago porta vento o una grande pioggia
... il fuoco è catturato dentro le nuvole
... il vento...

51

Il sole dalle pungenti membra e la benevola luna

52

Ma esso, così composto, nel mezzo del cielo gira attorno

53

Così il dardo di luce colpendo il vasto cerchio lunare

54

Essa scruta davanti a sé il cerchio lucente del suo signore

55

di contro all'Olimpo sfolgorare con intrepido sguardo

56

κυκλοτερὴς περὶ γαῖαν ἐλίσσεται ἀλλότριον φῶς (fr.45)

57

ἅρματος ὥσπερ ἴχνος ἀνελίσσεται, ἢ τε παρ' ἄκρην (fr.46)
[νύσσαν ἐπιστρέφεται] ...

58

... ἀπεσκεύα<σ>σε οἱ αὐγὰς (fr.42)
ἔστ' αἶαν καθύπερθεν, ἀπεσκνίφωσε δὲ γαίης
τόσσον, ὅσον τ' εὖρος γλαυκώπιδος ἔπλετο μήνης.

59

νύκτα δὲ γαῖα τίθησιν ὑφισταμένη φαέ<ε>σσι (fr.48)

60

νυκτὸς ἐρημαίης ... ἀλαῶπιν (fr.49)

61

ἑσπέρα (fr.152)

56, *1.* (x) Achilles *Isagoge* p. 43
57, *1-2.* (p) Plut. *de facie in orbe lunae* 925c, vid. Test. 53 □ 1. ἢ τε: ἥ τε vulgo | παρ'ἄκρην corr. Diels: περὶ ἄκραν (p) 2. lacunam in (p) explevi ex. gr., simm. Diels
58, *1-3.* (p) Plut. *de facie in orbe lunae* 929c □ 1. supplevi: ἀπεσκεύασε δέ οἱ in suo sermone (p) 2. ἔστε scriptura plena (p)
59, *1.* (p) Plut. *Platon. quaest.* 1006f demonstrans τῆς γῆς τὸ ἐπιπροσθοῦν τῷ ἡλίῳ περὶ αὐτὴν ὑποφερομένῳ □ 1. suppl. Sturz: ὑφισταμένοιο φάεσσι con. Diels
60: verba (p) Plut. *Symp. quaest.* VIII 3, 1 σκοτεινὸς γὰρ ὢν ὁ ἀὴρ κατ' Ἐμπεδοκλέα «νυκτὸς ἐρημαίης, ἀγλαώπιδος», ὅσον τῶν ὀμμάτων ἀφαιρεῖται τοῦ προαισθάνεσθαι, διὰ τῶν ὤτων ἀποδίδωσιν cf. (i) Hesych. v. ἀλαῶπιν·σκοτεινήν, οὐ βλέπουσαν □ 1. ἀλαῶπιν sumpsi ex (i): ἀγλαώπιδος (p), ἀλαώπιδος corr. Xylander
61: verba ἑσπέραν βίου laudare videtur (a) Arist. *Poet.* 1457b ad metaphoram illustrandam

56

In circolo si svolge intorno alla terra quella luce altrui

57

come si avvolge l'orma di un carro, secondo il modo che
questo svolta <
alla meta estrema dello stadio...

58

... ostacola i raggi del sole <
fino al terreno dal di sotto, ed oscura tanta parte
della terra quant'era l'ampiezza della glaucopide luna.

59

E la terra sottoposta ai suoi raggi compone la notte

60

nella deserta notte (l'aere) cieco...

61

sera della vita

. . .

62

Νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύστων τε γυναικῶν (fr.62)
ἐννυχίους ὅρπηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
τῶνδε κλύ', οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων.
οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἴδεος αἶσαν ἔχοντες·
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε, θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπὴν οὔτ' οἶ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυ<ί>ων.

63

ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις, ἡ μὲν ἐν ἀνδρὸς... (fr.63)

62, *1-8.* ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Φυσικῶν (s) Simpl. *Phys.* p. 381 4^a memorat (a) Aiist. *Phys.* II 199b, simm. (c) Philoponus p. 319 □ 1. ἄγ'ὅπως vel ἄγε πῶς (s) 4. τὸ οὐλοφυὲς μὲν πρῶτα in suo sermone (a) 6. ante θέλον distinxi, scil. ἔθελον 8. οὔτ'οἶ' scripsi psilosi adhibita: οὔτ' in altero libro, οἷα τ' in altero scr. (s): οὔτ'αὖ vulgatum ab Aldina | γυίων scr. Bollack: γύων (s): γυῖον corr. Stein, γῆρυν vulgatum

63, *1.* (a) Arist. *de gen. anim.* I 722b et IV 764b, praeterea narrat (c) Michael Ephesius p. 27 et laudat p. 166 vid. Test. 23 □ 1. cum verbis ἡ δὲ γυναικὸς ἐν... continuavit Stein e fontis (c) verbis ἡ δ'ἐν γυναικὸς

(Seguito del secondo libro)

Biologia umana <

62

Ora dunque questo argomento: in che modo il ripartito fuoco,
fra maschi e femmine sospiranti, fece spuntare i notturni germogli.
È questo che devi ascoltare; non è un discorso senza scopo né senza costrutto.
Dapprima s'erano alzati su dalla terra gli stampi completi, <
che possedevano la propria parte dell'acqua e della vampa;
e, sospinti dal fuoco, bramavano di giungere fino al proprio simile,
senza che in qualche modo rivelassero ancora l'amabile struttura del corpo,
né la voce, né quelle parti che fra le membra sono il carattere specifico dei maschi.

63

Però rimane distinta la generazione delle membra: una parte spetta all'uomo...

64

τῷ δ' ἐπὶ καὶ πόθος εἶτεν ἀπ' ἔξεως ἄμ<ματα> μίσγων... (fr.64)

65

σχιστοὺς λειμῶνας... Ἀφροδίτης (fr.66)
... ζείδωρος... (fr.151)

66

ἄμνιον... χιτῶνα (fr.70)
βαυβώ (fr.153)

67

ἑπτὰ δ' ἐν ἑβδομάσιν βρέφος (fr.153a)

68

... πολυαίματον ἧπαρ (fr.150)

69

μηνὸς ἐν ὀγδοάτου δεκάτῃ πύον ἔπλετο λευκόν (fr.68)

64, *1.* (p) Plut. *Quaest. natur.* 917c de consuetudine contubernii ad res venereas sollicitante, praemissis verbis καὶ τὸ συντρέφεσθαι καὶ συναγελάζεσθαι τὰ θήλεα τοῖς ἄρρεσιν ἀνάμνησιν ποιεῖ τῶν ἀφροδισίων, καὶ συνεκκαλεῖται τὴν ὄρεξιν, ὡς ἐπ' ἀνθρώπων Ἐμπεδοκλῆς ἐποίησε □ 1. δ'ἐπὶ corr. Karsten: δέ τι (p) | εἶτεν ἀπ'ἔξεως correxi psilosi adhibita (et sinizesi, nisi ἕξεος mavis): εἴτε διὰ πέψεως (p) | ἄμ<ματα> μίσγων con. Diels ex. gr.: ἀμμίσγων (s), quare possis ἀπ'ἔξεος <αὖτ'> ἀμμίσγων

65, *1.* (x) Schol. ad Eurip. *Phoen.* 18 *2.* (p) Plut. *Amat.* 756e ζείδωρον γὰρ αὐτὴν Ἐμπεδοκλῆς, εὔκαρπον δὲ Σοφοκλῆς ἐμμελῶς πάνυ καὶ πρεπόντως ὠνόμασαν

66, *1.* ex (x) Rufo Ephesio p. 166 τὸ δὲ βρέφος περιέχεται χιτῶσι, τῷ μὲν λεπτῷ καὶ μαλακῷ..., τὸν μὲν ἔνδοθεν λεπτότερον καὶ μαλακώτερον ἀμνίον Ἐ. καλεῖ, simm. Pollux II 223 (i) Hesych. v. ἀμνίον·τὸν ὑμένα τοῦ σώματος, lege ἄμνιον *2.* ex (i) Hesych. v. βαυβώ·... σημαίνει δὲ καὶ κοιλίαν, ὡς παρ' Ἐμπεδοκλεῖ

67, *1.* ex (y) Theone Smyrnaeo p. 104: τὸ γοῦν βρέφος δοκεῖ τελειοῦσθαι ἐν ἑπτὰ ἑβδομάσιν, ὡς Ἐμπεδοκλῆς αἰνίττεται ἐν τοῖς Καθαρμοῖς (sic)

68: verba affert (p) Plut. *Symp. quaest.* V 8, 2 ad verborum iuncturam illustrandam una cum nn. 13, 49, 80 de quattuor venis in iecur immissis vid. Test. 65 et 68

69, *1.* (a) Arist. *de gen. anim.* IV 777a de lactis natura disserens: οὐκ ὀρθῶς ὑπελάμβανεν, ἢ οὐκ εὖ μετήνεγκε, ποιήσας ὡς τὸ γάλα « μηνὸς... λευκόν »

64

Ed oltre a ciò il desiderio, in seguito, per l'abitudine mischiando i nodi,...

65

i solcati giardini di Afrodite...
frugifera

Embriologia

66

la camicia di tenera pelle
... la cavità...

67

e in sette settimane il feto...

68

il fegato ricco di sangue

69

nel decimo giorno dell'ottavo mese il prodotto suppurato era già bianco <

70

... δίγονοι (δ' ἐπέλοντο γυναῖκες) (fr.69)
... ῥάχις... (στρεφθέντος κατέαγε) (fr.97)

71

ἐν δ' ἐχύθη καθαροῖσι, τὰ μὲν τελέθουσι γυναῖκες (fr.65)
ψύχεος ἀντιάσαντα...

72

ἐν γὰρ θερμοτέρῳ τὸ κατ' ἄρσενα<ς> ἔπλετο γαίης, (fr.67)
καὶ μέλανες διὰ τοῦτο καὶ ἀνδρωδέστεροι ἄνδρες
καὶ λαχνήεντες μᾶλλον...

73

γλαυκὰ... μελανόμματα (—)

74

ἐν ξηρῷ (δ' ἐγένοντο τὰ πρίν), φεύγοντα δ' ἐς ὕδωρ... (—)

75

... πέτραι ... (—)
... διερειδόμεναι (πυρὸς ἔνδοθι) φλεγμαίνοντος

70, *1.* de duplici tempore, quo mulieres parturiunt, (n) Procl. *in rem publ.* II 34... τὰς γυναῖκας καλεῖ διγόνους, καὶ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ πλήθους τῶν ἡμερῶν αὐτὸς εἶπεν, καὶ ὅτι τὰ ὀκτάμηνα ἄγονα; de physica causa vid. Test. 49 (*Epitome* Aetiana IV 18, 1) *2.* de spina in vertebras diffracta (a) Arist. *de part. anim.* I 640a ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν... διόπερ Ἐ. οὐκ ὀρθῶς εἴρηκε λέγων ὑπάρχειν πολλὰ τοῖς ζώοις διὰ τὸ συμβῆναι οὕτως ἐν τῇ γενέσει, οἷον καὶ τὴν ῥάχιν τοιαύτην ἔχειν ὅτι στραφέντος καταχθῆναι συνέβη
71, *1-2.* (a) Arist. *de gen. anim.* I 723a, ibid. IV 764a, vid. n. 63 et Test. 22
72, *1-3.* (g) Galen. *in Hippocr. epidem. lib. sextum* II 46, vid. Test. 62 et 50 (et Test. 66, quamquam incerta Censorinus praebet) *2ª.* (x) Hippocr. *Epidem.* VI 2
73: rem narrat (a) Arist. *de gen. anim.* 779, vid. Test. 24
74: rem narrat (a) Arist. *de respir.* 477a, vid. Test. 27 et 34 (Theophr.)
75: rem narrat (p) Plut. *de primo frig.* 953e, vid. Test. 56

70

(perciò le donne divennero) bipari...
la spina dorsale (si è spezzata quando il feto si girò)

71

si versa in ricettacoli mondi; queste diventano donne,
perché incontrano il freddo,...

Ecologia

72

nel caldo, infatti, era la parte della terra adatta ai maschi; <
e per questo sono bruni gli uomini e virili
e più villosi.

73

azzurri... occhi neri

74

nascono nell'asciutto... ma fuggendo nell'acqua...

75

le rocce che si comprimono... mentre il fuoco avvampa

76

... ὕδωρ γλυκὺ ... (θαλάσσης) (—)

77

... ἐμπεδόφυλλον... (fr.77)

78

τῶν γὰρ ὅσ' <ἐν> ῥίζαις μὲν ἐπασσύτερ[ον, τόσ'] ἔπερθε (—)
μανοτέροισ' [ὁ]ρ[μᾷ], μὴ ἀποστῇ τηλεθ[αόντων]

79

οὕτω δ' ᾠοτοκεῖ μακρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας (fr.79)

80

οὕνεκεν ὀψιγονεῖς τε σίδαι καὶ ὑπέρφλοια μῆλα (fr.80)

81

οἶνος ἀπὸ φλοιοῦ πέλεται σαπὲν ἐν ξύλῳ ὕδωρ (fr.81)

76: rem narrant Arist. et Theophr., vid. Test. 35
77: verbum ex (p) Plut. *Symp. quaest.* III 2, 2 de poris doctrinam referente in alendis arboribus; vid. Test. 58
78: rem narrant (b) Theophr. *de caus. plant.* I 12, et (p) Plut. *Symp. quaest.* 668a; vid. Test. 33 et 58 *1-2.* tradit (x) Herodiani fragmentum Vindobonense, quod Herbertus Hunger detexit in codice rescripto saec. X (Vindobonae, in Nationali Bibliotheca cod. hist. gr. 10, fol. 7ʳ): ... ἐν] τῷ ἐπιρρήματι 'μανάκις' συστέλλειν ἄξιόν ἐστιν ... παρὰ μέντοι Ἐμπεδοκλεῖ ἐν β' Καθαρμῶν (sic) ἔστιν εὑρέσθαι ἐκτεταμένον τὸ α (scil. in voce μανός), ὡς δῆλον κἀκ τῆς συ<γ>κριτ<ικ>ῆς παραγωγῆς· «μανότερος» γὰρ ἔφη ὡς 'τρανότερος'· «τῶν γὰρ ὅσα κτλ.», videas Herodiani *de dichronis* II 13, 33 Lentz et I 528, 11 □ 1. ὅσα (x): ἐν supplevi | -ερ.υ..(.) in (x) legit Hunger, littera υ incerta: -ερον τόσ' temptavi | ἔπερθε conieci collata voce aeolica ἔπερθα apud Alcaeum K 5: σπερθε in (x) incertis litteris prima et ultima 2. litterae incertae [.]ρπ[.] in (x): ὁρμᾷ temptavi | τηλεθ....(.) in (x) litteris λεθ incertis: supplevi, simm. Lasserre
79, *1.* (a) Arist. *de gen. anim.* I 731a, et (c) Michael Ephes. p. 63 *1.* partim tradit (b) Theophr. *de caus. plant.* I 7 cf. (l) Nicol. Damasc. *de plantis* I 6 □ 1. μακρά (b), cf. *altae* apud (l): μικρὰ fere libri fontis (a), nec non (c) | πρῶτον (a): πρῶτας aut μικρὰς correpto -α- conicias coll. n. 103 v. 6
80, *1.* laudat (p) Plut. *Symp. quaest.* V 8, 2 et una cum nn. 13, 49, 68 illustrat
81, *1.* (p) Plut. *Quaest. natur.* 912c, iterum ibid. 919c; ad rem vid. Test. 63 narrat (a) Arist. *Top.* IV 127a, deinde Alexander *Top.* p. 357

76

acqua dolce nel mare

77

pianta sempreverde <

78

difatti, quante sono le particelle di queste linfe nelle radici,
in massa compatta, altrettante
si spingono in alto, nelle parti più morbide, per non essere
lontano quando gemmano

79

e in questo modo i grandi alberi fanno le uova, e sono prima
le olive...

80

ché i melograni tardivi ed i meli rigogliosi...

81

dal rigoglio (degli acini) diventa vino l'elemento dell'acqua <
suppurata dentro i tralci

82

θραύσματα (—)

83

ὡς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μάρπτε, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὄρουσε, (fr.90)
ὀξὺ δ' ἐπ' ὀξύ<τερον>, δαερὸν δαεροῦ λάβε τάσδε.

84

ἡμίονοι (—)

85

κασσιτέρῳ μειχθέντα ... χαλκόν (fr.92)

86

οἴνῳ μᾶλλον ὕδωρ ἐναρίθμιον, αὐτὰρ ἐλαίῳ (fr.91)
οὐκ ἐθέλει.

87

λίθος... σίδηρος... (—)
(ἀθρόῃ δὲ ῥεούσῃ ἔσπετ' ἀπορροίῃ)

88

πόροι ... ναστὰ... ἐναρμόττειν (—)

82: de minutis elementorum fragminibus vid. Test. 46 (*Epitome* Aetiana I 13, 1) et 61
83, *1-2.* (p) Plut. *Symp. quaest.* IV 1, 3 praemissis verbis ἐξ ὁμοίων... ἡ ποικίλη τροφὴ ... ἑκάστῳ μέρει τὸ πρόσφορον ἀναδίδωσιν, ὥστε γίγνεσθαι τὸ τοῦ Ἐμπεδοκλέους unde (l) Macrob. VII 5 praemissis verbis « scimus autem similibus similia nutriri... singula ad se similitudine sui rapere testis Empedocles, qui ait » cf. (i) Hesych. v. δαερόν· μέλαν, καὶ τὸ καιόμενον ▭ 2. ὀξύ<τερον> temptavi: ὀξύ (p), ὀξὺ ἔβη (l) | δαερὸν corr. Diels, cf. (i): δαλερὸν (p), θερμὸν vertit (l) | δαεροῦ λάβε τάσδε scripsi: δαλεροῦ λαβετωσδὲ (p): δ'ἐποχεύετο θερμῷ vertit (l)
84: ad rem vid. Test. 23 et 50 (*Epitome* Aetiana V 14, 2)
85: rem narrat (a) Arist. *de gen. anim.* 747b, vid. Test. 23
86, *1-2.* (c) Alexand. *Natur. quaest.* II 23, vid. Test. 31 ▭ 1. οἴνῳ μᾶλλον ὕδωρ: ὕδωρ οἴνῳ μᾶλλον scr. (c)
87: vid. Test. 31 et nn. 86 et 88
88: de pororum doctrina et verbis, quibus E. usus est, vid. Test. 11, 23, 31

Teoria dei pori e degli effluvi

82

frantumi degli elementi

83

come il dolce afferra il dolce, e l'amaro muove all'amaro,
e l'aspro a quel che è aspro, così il caldo le prende per il loro caldo.

84

le mule (sterili)

85

allo stagno si mescola (il rame per fare il bronzo)

86

l'acqua è piuttosto apprezzata dal vino, ma con l'olio non vuole. <

87

la calamita... il ferro

88

i pori... i pieni... si adattano

89

βύσσῳ δὲ γλαυκῇ κρόκου <εὖ> καταμίσγεται ἀκτίς (fr.93)

90

λευκὸν πῦρ... μέλαν ὕδωρ (—)

et niger in fundo fluvii color exstat ab umbra (fr.94)
atque cavernosis itidem spectatur in antris.

91

λευκὸν... μέλαν... ἐρυθρὸν... ὠχρόν (—)

92

κάτοπτρον... ... περιεούσας[(fr.109a)

93

... μία γίγνεται ἀμφοτέρων ὄψ (fr.88)

94

... σάρκινος ὄζος... (fr.99)
κώδων...

89, *1.* (p) Plut. *de def. orac.* 433b his verbis: ἄλλα γὰρ ἄλλοις οἰκεῖα καὶ πρόσφορα, καθάπερ τῆς μὲν πορφύρας ὁ κύαμος, τῆς δὲ κόκκου τὸ νίτρον δοκεῖ τὴν βαφὴν ἄγειν μεμιγμένον, « βύσσῳ δὲ κτλ. », ὡς Ἐμπεδοκλῆς εἴρηκεν □ 1. γλαυκῇ post Wyttenbach temptavi: γλαυκῆς (p) | εὖ metri causa supplevi exempli gratia, alii alia: γλαυκοῖο κρόκου Xylander
90: ad rem vid. Test. 37 et 45 distichum latinum suo marte Longolius conflavit, cum e libro nunc deperdito verteret Plutarchi *Quaest. natur.* 39
91: de quattuor coloribus vid. Test. 46 (*Epitome* Aetiana I 15, 3) et Test. 37 et 45
92: nonnulla de speculis et effluviorum doctrina tradit (m) Pap. Oxy. 94 saec. II ex Eudoro, ut videtur, his verbis: οὐ δεῖ δὲ εἴδωλον τοιοῦτον ἀκούειν... ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἀπορροὰς φαίη ἂν ἀπιέναι ἀπὸ ἑκάστου τῶν κατοπτριζομένων καιτ[...]περιεουσασ[ad rem vid. Test. 49 (*Epitome* Aetiana IV 14, 1)
93: hemistichium laudat (x) Strabo VIII p. 374, anonymum (a) Arist. *Poet.* 1458a
94: verba laudat (b) Theophr. *de sensibus* 9, vid. Test. 38 et 49 (*Epitome* Aetiana IV 16, 2)

89

e con il bisso brillante si mescola bene il raggio del croco <

90

il bianco del fuoco
il colore scuro dell'acqua profonda... <

91

bianco... nero... rosso... giallo

92

lo specchio... le immagini circolanti

Organi di senso e pensiero

93

di entrambi gli occhi è unica la visione

94

un rametto carnoso... come un diapason

95

... <ἢ δασέων> ἀπέλειπε ποδῶν ἀπαλῇ περὶ ποίῃ, (fr.101)
κέρματα θηρείων μελέων μυκτῆρσιν ἐρευνῶν...

96

ὧδε μὲν οὖν πνο<ι>ῆς τε λελόγχασι πάντα καὶ ὀδμῶν· (fr.102)
ὧδε δ' ἀναπνείουσι καὶ ἐκπνείουσι λίφαιμοι (fr.100)
σαρκῶν σύριγγες πύματον κατὰ σῶμα τέτανται,
καί σφιν ἐπὶ στομίοις πυκιναῖς τέτρηνται ἄλοξιν
ῥινῶν ἔσχατα τέρθρα διαμπερές, ὥστε φόνον μὲν
κεύθειν, αἰθέρι δ' εὐπορίην διόδοισι τετμῆσθαι.
ἔνθεν ἔπειθ', ὁπόταν μὲν ἀπαΐξῃ τέρεν αἷμα,
αἰθὴρ παφλάζων καταΐσσεται οἴδματι μάργῳ·

95, *1-2.* de effluviorum doctrina narrat et partim laudat (m) Pap. Berol. 9782 commentarium *in Theaetetum* col. 70: περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων φυσικῶν ῥᾴδιον λαβεῖν, ὅτι φασὶν φέρεσθαι πάντα. ἀλλὰ καὶ Ἐμπεδοκλῆς· ἀπορροὰς « ἀπολείπει », καὶ φη[σιν εἶναι οἷα] « κέρματ[α θηρείων] μελέων », [μὴ] τοῦτό γ' ὅτ[ε ἀπέ]θνησκον (si recte supplevi) *1-2.* de venatione et odoribus narrat (p) Plut. *Quaest. natur.* 917e: αἱ κύνες, ὡς φησιν Ἐ., « κέμματα θηρείων μελέων » ἐρευνῶσαι, τὰς ἀπορροὰς ἀναλαμβάνουσιν, ἃς ἐναπολείπει τὰ θηρία τῇ ὕλῃ, ταύτας δὲ τοῦ ἔαρος ἐξαμαυροῦσι καὶ συγχέουσιν αἱ πλεῖσται τῶν φυτῶν καὶ ὑλημάτων ὀσμαί *1.* laudat (c) Alexand. *Problemat.* III 102: ζῶντος (scil. τοῦ δασύποδος)... αἰσθάνονται (scil. αἱ κύνες), τεθνεῶτος δὲ πέπαυται ῥέουσα (scil. ἡ ὀσμή), οὐ γὰρ καταλείπει· ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς (scil. φησίν), ὡς « ἀπέλειπε κτλ. »... ἀλλ' ὅταν ἀποθάνῃ, κἀκεῖνα (scil. τὰ ἴχνη) καὶ αὐτὴ (scil. ἡ ὀσμή) ἔφθαρται *2.* anonymum laudat de venatione (q) Plut. *de curios.* 520e ▭ 1. hunc versum, monente Nauck, in textum recepit Diels et post v. 2 collocavit | ἢ δασέων e fontibus (m) (p) et (c) exempli gratia supplevi, possis ἃς δασέων aut ὅσσα θοῶν vel θέοντ' | ἀπέλειπε (c): in suo sermone ἀπολείπει (m) | extrema corr. Diels: ἀπαλὴ περιποία (c) 2. κέρματα (m) scil. fragmina, quod iam coniecerat Buttmann: κέμματα (p), scil. ferarum cubilia: τέρματα scr. (c) nec non in singulis libris κόμματα sive πέλματα | ἐρευνῶν (c): in suo sermone ἐρευνῶσαι (p) scil. αἱ κύνες

96, *1.* (b) Theophr. *de sensibus* 22, vid. Test. 44 | cum v. 2 sqq. coniunxi *2-3.* (m) Demetrius Laco in Hercul. pap. 1012 col. 43 his verbis:... τὴν] ἀναπνοὴν αἰτιολογῶν τὴν ἀνθρώπων τῶν καθ' ἑαυτόν· « ὧδε δ' usque ad τέτανται », καὶ τἀκόλουθα δὲ συνάπτει, δῆλον ὡς ἀναπνοὴν λαμβάνων οὔτε τὸ ὅλον, ἐπεὶ [π]ῶς ἂν ἀντιδιήρει ταύτῃ τὴν ἐκπνοὴν μέρος [τῆ]ς ἀναπ[νο]ῆς; οὔτ'αὐτὴν [τὴν ἐ]κπνοὴν κατ' ἰδίαν, ἀ[λλ' αὐτῇ συγ]καταριθμεῖται [καὶ τὴν εἰσπ]νοήν... *2-10.* narrat et *2-26.* laudat (a) Arist. *de respir.* 473a, unde narrant (s) Simpl. *Phys.* p. 647, idem (ss) *de coelo* p. 524, (c) Mich. Ephes. *Parva natur.* p. 124 valde nutant singuli libri diversis scripturis, quas saepius neglexi ▭ 1. suppl. Etienne | ὀδμῶν scr. Bollack: ὀσμῶν (b) 2. αναπνηουσι και εκπνηουσι (m): ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ·πᾶσι ad suam rem accommodata scr. (a) 3. σηρινγες (m) 4. πυκιναῖς aut πυκναῖς vel -οῖς scripta in libris (a) 7. ἀπαίξῃ aut ἐπ. (a)

95

... dove (la lepre) ha lasciato dalle pelose zampe le tracce sul
morbido prato,
(il segugio) fiutando con le narici questi frammenti delle mem-
bra ferine...

96

Così tutti gli esseri, dunque, ricevono con l'aria anche gli odori.
E così, quelli che aspirano ed espirano, dentro le carni pos-
siedono
venature sanguigne, che sono protese sotto il sommo del corpo;
e al loro sbocco è forato l'estremo culmine dell'epitelio
con fitte fenditure di continuo, sicché ogni grumo
si arresta, ma per l'aria è tagliata con i passaggi una facile
entrata.
Onde poi, quando il mobile sangue si ritira,
vi si lancia l'aria penetrando con una folle ondata;

εὖτε δ' ἀναθρῴσκῃ, πάλιν ἐκπν<έ>ει, ὥσπερ ὅταν παῖς,
κλεψύδρην παίζουσα δι' εὐπετέος χαλκοῖο,
εὖτε μὲν αὐλοῦ πορθμὸν ἐπ' εὐειδεῖ χερὶ θεῖσα
εἰς ὕδατος βάπτῃσι τέρεν δέμας ἀργυφέοιο,
οὐδέ τις ἄγγοσδ' ὄμβρος ἐσέρχεται, ἀλλά μιν εἴργει
ἀέρος ὄγκος ἔσωθε πεσὼν ἐπὶ τρήματα πυκνά,
εἰσόκ' ἀποστεγάσῃ πυκινὸν ῥόον· αὐτὰρ ἔπειτα
πνεύματος ἐλλείποντος ἐσέρχεται αὔξιμον ὕδωρ.
ὣς δ'αὕτως, ὅθ' ὕδωρ μὲν ἔχῃ κατὰ βένθεα χαλκοῦ
πορθμοῦ χωσθέντος βροτέῳ χροΐ ἠδὲ πόροιο,
αἰθὴρ δ' ἐκτὸς ἔσω λελιημένος ὄμβρον ἐρύκει
ἀμφὶ πύλας ἰσθμοῖο δυσηχέος ἄκρα κρατύνων,
εἰσόκε χειρὶ μεθῇ· τότε δ' αὖ πάλιν ἔμπαλιν ἢ πρὶν
πνεύματος ἐμπίπτοντος ὑπεκθέει αἴσιμον ὕδωρ.
ὣς δ' αὕτως τέρεν αἷμα κλαδασσόμενον δι' ἀγυιῶν·
ὁππότε μὲν παλίνορσον ἐπαΐξειε μυχόνδε,
αἰθέρος εὐθὺς ῥεῦμα κατέρχεται οἴδματι θῦον,
εὖτε δ' ἀναθρῴσκῃ, πάλιν ἐκπν<έ>ει ἶσον ὀπίσσω.

97

φρονιμώτατοι... ἀφρονέστατοι (—)
νωθροί... ὀξεῖς...
μανά... πυκνά...

9. ἀναθρῴσκῃ scr. Karsten: -ει (a) | suppl. Diels: ἐκπνεῖ (a) 10. κλεψύδρην (a) in textu: -αις in narrationibus (a) (ss) | παίζουσα aut -ουσι aut -ῃσι (a) | δι'εὐπετέος aut διπετέος (a) 13. οὐδέ τις corr. Bollack: οὐδετ'ἐς aut οὐδ'ὅτι ἐς (a) 16. αὔξιμον fere omnibus libris (a): αἴσιμον (c) (s) ut in v. 22 17. ἔχει: -ῃ ed. Aldina et vulgo 20. ἰσθμοῖο nonnullis libris (a): ἠθμοῖο cett.: nihil iuvat Hesych. v. εἰσθμός (εἴσοδος ὕδατος στενή) | κρατύνων aut τιταίνων (a) 22. ὑπεκθέει (a) et nonnullis libris -θεῖ 26. ἀναθρῴσκῃ vel -ει (a) | suppl. Diels: ἐκπνεῖ (a)
97: rem narrat Theophr. *de sensibus* 11, vid. Test. 41 et 60

ma quando il sangue risale, di nuovo esala; come quando una bimba
fa il gioco della clessidra attraverso un maneggevole arnese di bronzo:
se con la bella mano tappando la bocca del tubo,
lo immerge dentro il mobile barbaglio di una massa d'acqua,
neppure una stilla ne penetra nell'invaso, ma la ferma
il volume dell'aria che dentro pigia contro i fitti pertugi,
finché la bimba libera il fiotto compatto; ed allora,
cessando il soffio, penetra l'acqua traboccando.
E nello stesso modo, quando l'acqua sta dentro, nelle profondità del bronzo,
mentre la bocca è impedita, e quindi il passaggio, dalla palma dell'uomo,
l'aria fuori ne è esclusa e spinge il liquido dentro,
dominando all'estremità presso la soglia del gorgogliante imbuto,
finché non la si libera con la mano; ed allora di nuovo, poiché il soffio si avventa,
l'acqua giù corre in proporzione al contrario di prima.
Nello stesso modo il mobile sangue ripercorre le vie:
quando nel fondo si rifugia ritornando indietro,
subito il fiotto dell'aria scende giù, balzando come un'ondata;
ma quando il sangue risale, di nuovo esala indietro in eguale misura.

97

i più accorti... gli stolti...
i tardi... o svelti...
nelle singole membra... elementi diradati... fitti

98

φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ (fr.111)
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιῇσι καταφθίνουσιν ἀρούρας,
καὶ πάλιν, εὖτ' ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις.
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι' ἀΐσσονται·
ἄξεις δ' ἐξ 'Αίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

99

... (ἔστεγε φρὴν) ἄλλ' ο<ὕ>περ ἐλάσσω. (fr.5)

98, *1-9.* (d) Diog. Laert. VIII 59, vid. Test. 98 inde apud (x) Suid. s. v. ἄπνους et (t) Tzetz. *Chil.* II 909-17 *3-5.* (k) Clemens *Strom.* VI 30 □ 4. πνοιῇσι Merzdorf: -αῖσι (d) (x) (t): θνητοῖσι (k) | ἀρούρας (k) (t): -αν (d) (x) 5. εὖτ' (k): ἦν κ' (d) (x) (t) | παλίντονα (x) | ἐπάξεις: θήσεις (k) 6. θήσεις aut στήσεις (d): στήσεις (t) (x) 7. θήσεις fere (d) et (x): στήσεις (t) | θερείου aut -οις (d): om. (x): θέρειον sic (t) 8. αἰθέρι' scripsi: αἰθέριν fere (d), αἰθέρινα (t), ἐν θέρει (x) | ἀίσσονται legit Wilamowitz: -αιησονται vel correctum ἀήσονται fere (d) et partim (t): ἔσονται (x), θήσονται partim (t)

99: narrat (p) Plut. *Symp. quaest.* VIII 8, ubi haec verba legenda esse censeo coll. n. 98 v. 3: τῷ παῦσ'ἀνέμων (cod. τῶι παυσαμένωι) Πυθαγορικῶς περαίνειν τὰ δόγματα στεγούσης (cod. στέγουσαι) φρενὸς « ἄλλ' ο<ὕ>περ ἐλάσσω » cf. verba apud (d) Diog. Laert. VIII 59, ubi n. 98 laudat (vid. Test. 101): τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω □ 1. correxi: ἀλλ' ὅπερ (p)

Finale <

98

E tutte le medicine che si producono come rimedio dei morbi
e della vecchiaia
tu potrai conoscere, perché completerò soltanto per te tutti
questi precetti.
Saprai calmare la forza degli incessanti venti, che sulla terra
avventandosi con le loro folate distruggono i raccolti;
e poi di nuovo, a tuo piacimento, riporterai gradite le brezze.
Dalla fosca pioggia farai tempestivo per la gente
il secco, ed anche farai, dal secco in estate,
a ristoro degli alberi, i getti d'acqua che sprizzano in alto. <
Saprai riportare su dall'Ade il vigore di un uomo ormai finito. <

99

(ora l'animo mio trattiene dentro anche) altri insegnamenti e
non minori.

ΚΑΘΑΡΜΟΙ

POEMA LUSTRALE

100

Ὦ φίλοι, οἳ μέγα ἄστυ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος (fr.112)
ναίετ' ἀν' ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,
ξείνων αἰδοῖοι λιμένες, κακότητος ἄπειροι,
χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις.
τοῖσιν <ἄρ'> ἀμ<φ'> ἂν ἵκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα,
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξὶ σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἕπονται
μυρίοι, ἐξερέοντος ὅπῃ πρὸς κέρδος ἀταρπός,
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐήκεα βάξιν,

100, *1-2a*. (d) Diog. Laert. VIII 54 praemissis verbis ἐναρχόμενος τῶν Καθαρμῶν φησιν, vid. Test. 98 *3*. (x) Diodor. Sic. *Biblioth.* XIII 83, vid. Test. 79: in hunc poematis locum Sturz inseruit *1-2*. et *4-11*. uno tenore (d) Diog. Laert. VIII 62, iterum *4-5*. ibid. 66 usque ad πωλεῦμαι, nec non (e) Sext. Empir. *advers.* I 302 usque ad τετιμένος *4*. partim laudat (m) Anon. in Herculanensi papyro 1788 fr. 3... ἀξίως [δὲ προσποιούμενος τοῦ ἐκ [φροντίδος] ὕψους, ὡς αὐ[τὸς Ἐμπε]δοκλῆς ἔφη θε[ὸς δοκεῖν, οὐκ]έτι θνητός, quae exempli gratia supplevi praeterea cf. *Carmen aureum* V 71 et Test. 108 cum adnotationibus, quae ad Lucianum et Philostratum pertinent *4*. (n) Plotin. IV 7, 10 usque ad ἄμβροτος *1-2*. et *4-6*. uno tenore praebet (v) Anth. Pal. IX 569, eadem et *7-11*. (w) Anth. Plan. I 86 *8-12*. narrat, *10-2*. laudat post n. 98 vv. 3-5 (k) Clemens *Strom.* VI 30 his verbis: παρακολουθεῖν τε αὐτῷ ἔλεγεν τοὺς μὲν μαντοσυνῶν κεχρημένους, τοὺς δ'ἐπὶ νοῦσον δηρὸν δή χαλεπ<οῖσι φόβ>οισι πεπαρμένους □ 2. πόλεος scr. Merzdorf: -ηος (d) (v), -εως (w) 4. ὔμμιν male scriptum apud Lucianum et Philostratum 5. ἔοικα (d): ἔοικεν perperam (v) (w) 6. περίστρεπτος (v) 7. ἄρ' ἀμφ' ἂν conieci: ἄμ'ἄν (d), ἄμ'εὖτ'ἂν (w) 9. ἐξερέοντος correxi: -ες (d) (w) 10. μαντοσυνέων (d): -ῶν (k) | δ'ἐπὶ νοῦσον (k), δέ τι νούσων (d) 11. κλυεῖν εὐήκεα: κλύειν εὐηκέα vulgo

Esordio

100

O amici, che occupate la forte rocca, al sommo della città <
presso la bionda corrente dell'Acragante, impegnati in sagge opere di governo,
venerandi approdi per gli ospiti, ignari di malvagità:
bravi! ed anche io, secondo voi, non più come un uomo < mortale fra tutti gli altri
sono stimato, quando vado in giro, ma do l'impressione di un dio sovrano,
incoronato con infule e con fiorami vivaci.
Certo, presso la gente a cui giungo in rigogliose contrade,
dagli uomini e dalle donne ricevo omaggio; ma quando voglio esporre
dov'è la via che sale al profitto, mi seguono in folla tutti insieme,
perché alcuni sono sospinti dal bisogno di avere previsioni, < ed altri, che per le varie
malattie già chiesero e n'ebbero il responso tagliente,

δηρὸν δὴ χαλεποῖσι πεπαρμένοι <ἀμφὶ φόβοισιν>.

. . .

ἀλλὰ τί τοῖσδ' ἐπίκειμ', ὡσεὶ μέγα χρῆμά τι πρήσσων (fr.113)
εἰ θνητῶν περίειμι πολυφθερέων ἀνθρώπων;

101

ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὔνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις, (fr.114)
οὓς ἐγὼ ἐξερέω, μάλα δ' ἀργαλέη τε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή.

102

<καὶ> νηστεῦσαι κακότητος. (fr.144)

103

ἔστι τ' ἀνάγκης χρῆμα θεῶν ψήφισμα παλαιόν, (fr.115)
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις,

12. hunc versum ex (k) concinnatum primus recepit Bergk, qui post v. 10 collocatum supplevit χαλεπῆσι πεπαρμ. ἀμφ'ὀδύνῃσιν | δηρὸν Bergk: σιδηρᾶν in -ὸν correctum scr. (k), scil. νόσον σιδηρᾶν librarius cogitavit | ἀμφὶ φόβοισιν supplevi

13-14. verbo καὶ πάλιν addito post vv. 4-5 laudavit (e) Sext. Empir. *advers.* I 302: huc traxit Stein, attamen post n. 101 collocare possis ▭ 13. πρήσσων: πράσσων (e) 14. -φθερέων aut -φθορέων (e)

101, *1-3.* (k) Clemens *Strom.* V 9 ▭ 1. οὔνεκ' corr. Bergk: οὖν ἐκτ' aut οὖν ὅτ' (k) 2. ἐγὼ: ἐγώ γ' (k)

102: verba apud (p) Plut. *de cohib. ira* 464b cf. Plat. *Phaedr.* 248a ante legem Adrasteae

103, *1.3.5.6.9.* uno tenore laudat (p) Plut. *de exil.* 607c: ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας προαναφωνήσας «...» οὐχ ἑαυτόν, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ πάντας ἀποδείκνυσι μετανάστας ἐνταῦθα καὶ ξένους καὶ φυγάδας ἡμᾶς ὄντας *9.10a.*, subinde *4-5.6.7-8.11-4.* denique *1-2.* laudat (h) Hippol. *Refut.* VII 29, vid. Test. 71 *1-2.* (s) Simpl. *Phys.* p. 1184 de rerum necessitate post n. 4 v. 28 laudatum; cf. Test. 71 et Plut. *de soll. anim.* 964e Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν *1b-2.* Porphyr. *de Styge* apud (u) Stob. II 8, 42 ▭ 1. ἔστι τ' scripsi (cf. Plat. *Phaedr.* 248c θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε): ἔστι τι (p) (h), ἔστιν (s) | ἀνάγκη (h) (s) | comma post χρῆμα vulgatum delevi | σφρήγισμα (s) ex v. 2 2. -έεσι κατεσφραγ. (h) (u)

vengono per l'angoscioso terrore che da molto tempo li
trafigge.
Ma perché indugiare su costoro, come se fosse un grande
merito per me
sovrastare su uomini mortali, soggetti a tante rovine?

101

O amici, so bene che verità alberga negli argomenti
che ora voglio esporre; ma assai travagliato e sospettoso
è il passaggio della convinzione dentro l'animo umano.

La legge morale

102

... di ogni malvagità bisogna essere digiuni.

103

E c'è, come un dato ineluttabile, l'antico decreto degli dei, <
sempiterno, suggellato con ampi rescritti giurati,

εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ.
‹ἔστι τόδ'› ὅς κ' ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἑπομόσσῃ,
δαίμονες οἵ τε μακραίωνες λελάχασι βίοιο
τρὶς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν,
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
τῇ καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι φυγὰς θεόθεν, καὶ ἀλήτης
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος,...
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέκεται, στυγέουσι δὲ πάντες.

3 et *5*. cf. (i) Hesych. v. εὖτέ τις· ὁπότε τις et v. λελάχασι· τετεύχασι *4 sqq.* videas (q) Plut. *de def. orac.* 418e et 420d: τὸ δὲ τοῖς δαίμοσι τούτοις, μονονουχὶ δράγδην λαμβάνοντας ἐκ τῶν ἐπῶν τῶν Ἐμπεδοκλέους, ἁμαρτίας καὶ ἄτας καὶ πλάνας θεηλάτους ἐπιφέρειν... ὃ μέντοι μόνον ἀκήκοα τῶν Ἐπικουρείων λεγόντων πρὸς τοὺς εἰσαγομένους ὑπ' Ἐμπεδοκλέους δαίμονας, ὡς οὐ δυνατὸν εἶναι φαύλους καὶ ἁμαρτητικοὺς ὄντας μακαρίους καὶ μακραίωνας εἶναι,... εὔηθές ἐστι, cf. *de esu carn.* 996b, et Chalcid. *in Tim.* 136 *6*. prosodiae causa laudavit (m) anonymus grammaticus in Pap. Ibscher 2 *6-7*. Celsus apud (k) Origen. *contra Cels.* VIII 53... σώματι συνδεθέντες ἄνθρωποι... εἴτ' οἰκονομίας τῶν ὅλων ἕνεκεν εἴτε ποινὰς ἁμαρτίας ἀποτίνοντες... δεῖ γὰρ κατὰ τὸν Ἐ. « τρὶς usque θνητῶν » □ 4. supplevi | ἑπομόσσῃ corr. Schneidewin coll. Hesiodi *Theog.* 793: ἑπομώσει (h) 5. μακραίωνες (p) et in narratione (h) nec non (q): -ος (h) | λελάχασι (i) (h): λελόγκασι (p) | βίοις (h) 6. μιν (p): μὲν (k) 7. φυόμενον corr. Wilamowitz: -ους (h) in suo sermone, γινομένην (k) | παντοίαν (k) | χρόνου corr. Bergk: -ον (h) (k) | εἴδεα: ἴδεα (h), ἰδέαν (k)

4-10. narrat et *9-10*. partim laudat (n) Plotin. IV 8,1 ... εἰπὼν ἁμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα, καὶ αὐτὸς φυγὰς θεόθεν γενόμενος ἥκειν πίσυνος μαινομένῳ νείκει *9-10*^{a}. (c) Philoponus *de anima* p. 73 et *Phys.* p. 24, *de gen. et corr.* p. 266, item (cc) Asclep. *Metaph.* p. 197 *9*^{b}*-10*^{a}. (y) Hierocl. *in carm. aur.* 54, vid. Test. 76 □ 9. τῇ scripsi post Sturz: τὴν (p), τῶν (h) ut iam Scaliger, ὡς (c) | νῦν (p): om. (h), δεῦρ' (c) | comma post ἀλήτης sustuli, cf. (n) ἥκειν πίσυνος 10^{a}. αἰθομένῳ (cc) | πίσυνος om. (h), vid. Test. 71

11-4. teste (h) supra laudato ad hunc poematis locum adduxit Stein et ante vv. 9-10 collocavit, quem secutus est Diels *11-4*. (r) Plut. *de Iside* 361c his verbis: δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας, ὧν ἂν ἐξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσιν· «...», ἄχρις οὗ κολασθέντες οὕτω καὶ καθαρθέντες αὖθις τὴν κατὰ φύσιν χώραν καὶ τάξιν ἀπολάβωσι, cf. Euseb. *Praep. evang.* V 5 *11-3*. (rr) Plut. *de vit. aere* 830f □ 11. μὲν γὰρ (r): γὰρ (rr), γε (h) | σφε μένος (r) (rr): μένος ψυχὰς (h) 12. δ'ἐς (r): δε ε[ις] scr. (h) ut videtur: δὲ (rr) | ἀνέπτ. (rr) | γέα δ'εἰς (h) | αὖθις (r) 13. ἀκάμαντος (r) (rr): φαέθοντος (h)

allorché per erramenti un uomo insozzi le proprie mani con
il sangue.
‹Ed è questo:› chi risulta spergiuro per la colpa commessa,
dovrà migrare lontano dai beati, che come demoni longevi
hanno raggiunto
la vita, per tre volte diecimila stagioni, <
rinascendo attraverso il tempo in molteplici forme di corpi
mortali,
permutando i procellosi cammini della propria esistenza.

Così ora sono esule anch'io per il decreto divino, ed errante <
affidato all'astio furibondo,...

Perché la forza dei venti li insegue fino al mare,
e il mare li ributta sul dorso della terra, e la terra contro i raggi
del sole possente, e questo li scaglia nel turbine dei venti:
ognuno dall'altro li riceve e tutti li aborrono.

104

ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε (fr.117)
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἐξ ἁλὸς ἔλλοπος ἰχθύς.

105

ἐν θηρσὶ‹ν› δὲ λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι (fr.127)
γίγνονται, δάφναι δ' ἐνὶ δένδρεσιν ἠυκόμοισιν.

106

(τοιγὰρ ἐχρῆν χεῖρας) φύλλων ἄπο πάμπαν ἔχεσθαι. (fr.140)

107

εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ (fr.146)
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι,
ἀθανάτοισ' ἄλλοισιν ὁμέστιοι ἔν τε τραπέζαις (fr.147)
ἐόντες ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς.

104, *1-2.* (h) Hippol. *Refut.* I 3, vid. Test. 67, et (k) Clemens *Strom.* VI 24; praeterea (d) Diog. Laert. VIII 77, unde (v) Anth. Pal. et (w) Anth. Plan. ante n. 100 vv. 1-2 sqq.; denique (x) Athen. VIII 365e, nec non alii multi (z), inter quos (y) Olympiod. *in Phaedonem* p. 46 *1.* Philostr. *Vit. Apoll.* I 1, et *2.* una cum Orphicis versibus (n) Procl. *in rem publ.* II 333 *1-2.* vertit (l) Chalcid. *in Tim.* 197 □ 1. ἤδη γάρ ποτ' (z): ἤτοι μὲν γὰρ (h) | κοῦρός τε κόρη τε (d) (h) (k) (y): κούρη τε κόρος τε alii fontes 2. ἔξαλος aut ἐξ ἁλὸς scribitur, *ex undis* (l): εἰν ἁλί (k) (y) | ἔλλοπος (k): ἔμπυρος (d), ἔμπορος (h) (x) (n), ἔμπνοος vel νήχυτος (y), φαίδιμος Cyrillus

105, *1-2.* (x) Aelian. *Nat. anim.* XII 7 λέγει δὲ καὶ Ἐ. τὴν ἀρίστην εἶναι μετοίκησιν τὴν τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὲν ἐς ζῷον ἡ λῆξις αὐτὸν μεταγάγοι, λέοντα γίνεσθαι· εἰ δὲ ἐς φυτόν, δάφνην· ἃ δὲ Ἐ. λέγει, ταῦτά ἐστιν· « vv. 1-2 » Orpheo tribuit (m) Anon. in Aphthon. progymn., apud Hermann *Orphica* p. 511 □ 1. supplevi: θηρσὶ δὲ (x), θήρεσσι (m) 2. ἐνὶ (x): ἐν (m)

106: (p) Plut. *Symp. quaest.* III 1, 2 οὐ μόνης, ὡς ἔοικε κατ' Ἐμπεδοκλέα, τῆς δάφνης τῶν φύλλων « ἀπὸ πάμπαν ἔχεσθαι » χρή, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων φείδεσθαι δένδρων ἁπάντων

107, *1-3.* (k) Clemens *Strom.* IV 150 φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἐ. τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοὺς γίνεσθαι *4-5.* (k) ibid. V 122 ἦν δὲ ὁσίως καὶ δικαίως διαβιώσωμεν κτλ. ...ἀλλ' ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι, « ... », ἡ φιλόσοφος Ἐμπεδοκλέους **λέγει** ποιητική, unde (y) Euseb. *Praep. evang.* XIII 49 versus coniunxit Stein □ 4. ἔν τε τραπέζαις (k): αὐτοτράπεζοι (y) 5. ἐόντες (k) (y): εὔνιες et subinde ἀπόκηροι con. Scaliger | ἀχαιῶν (k) (y) | ἀτηρεῖς (k)

I gradi della purificazione

104

perché ci fu anche un tempo che sono stato un giovane e una ragazza,
e un virgulto e un uccello e uno squamoso pesce del mare.

105

e come fiere diventano selvaggi leoni a brado,
e come alberi frondosi diventano piante di alloro.

106

perciò bisogna assolutamente tenere via le mani da queste frondi.

107

E alla fine ci sono i veggenti ed i poeti e i medici,
e quelli che per gli uomini terrestri sono i capi;
donde germogliano gli esseri divini, primi di rango,
conviventi con gli altri immortali; così, sedendo alle stesse tavole,
sono affrancati dalle umane angosce, incorruttibili.

108

ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς, (fr.129)
ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων·
ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

109

... ἀτερπέα χῶρον, (fr.121)
ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἀργά τε ῥευστά,
Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.

110

κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον (fr.118)
... ψύξει...

111

ἐκ μὲν γὰρ ζωῶν ἐτίθει νεκρὰ εἴδε' ἀμείβων... (fr.125)

108, *1-6.* tamquam de Pythagora dictos laudat (n) Porphyr. *Vit. Pythag.* 30, eadem fere Iamblichus *Vit. Pythag.* 15 *1-2.* (d) Diog. Laert. VIII 54, vid. Test. 99 *5.* cf. Synes. *de provid.* 2 nec non Parmenidis fr. 2 □ 3. τὰ μάλιστα con. Bergk 5. ῥεῖ' ὅ γε corr. Cobet: ῥεῖά γε (n)

109, *1-2*, et *4.* (x) Hierocl. *in carm. aur.* 24, vid. Test. 76 *2-3.* (n) Procl. *in Crat.* p. 103, *2* et *4.* (nn) idem *in rem publ.* II 157, cf. Synes. *de provid.* 1 *2.* Philo apud (k) Euseb. *Praep. evang.* VIII 14, nec non (x) Theo Smyrnaeus p. 149, cf. Chalcid. *in Tim.* 79 | *4.* anonymum (y) Iulian. *Or.* 7 p. 226, nec non Synes. *Epist.* 157, cf. de caecitatis prato apud Empedoclem (n) Procl. *in Tim.* p. 339, praeterea Themist. *Orat.* XIII 178 □ 2. κότος τε φόνος τε (y) 3. ἀργὰ conieci: ἔργα (n) 4. ἀν λειμῶνα corr. Bentley: ἀνὰ λειμ. (x), ἐν λειμῶνι (n) (nn) | ἠλάσκουσιν (x), participium habeas (quamquam apud Hom. *Il.* II 470 ἠλάσκουσιν indicativus est): ἠλάσκοντας in sua sententia (nn), ιλάσκονται (n)

110, *1.* (k) Clemens *Strom.* III 14 *2.* verbum pro memoria recepi ex (e) Sext. Empir. *advers.* XI 96 τὸ ζῷον φεύγει μὲν τὴν ἀλγηδόνα... ἅμα τῷ ῥαπισθῆναι ἀσυνήθει ἀέρος ψύξει ἔκλαυσέ τε καὶ ἐκώκυσε

111, *1.* (k) Clemens *Strom.* III 14 post n. 110 □ 1. εἴδε' legit Sylburg: ἠδὲ (k)

Il veggente

108

Fra quelli c'era un uomo di superiore sapienza, <
che possedeva la più ampia ricchezza dell'animo,
ed abile veramente in opere d'ogni genere e sagge;
perché, quando si tendeva con tutta la forza dell'animo,
egli riusciva a vedere facilmente ognuna di tutte le cose esistenti,
anche in dieci e poi venti generazioni di uomini. <

Il prato della cecità

109

... una landa ingrata, <
dove si trovano strage e livore, e di altri lutti le stirpi,
e morbi brucianti e putredini, e rivoli stagnanti,
nella prateria dell'errore, per chi si aggira attraverso le tenebre.

Il luogo della palingenesi

110

... piansi e gemetti vedendo un'insolita landa... <
... per il gelo

111

Così quello faceva, in cambio dei viventi, cadaveriche forme...

112

... δαίμων... (fr.126)
σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι

113

ἔνθ' ἦσαν Χθονίη τε καὶ Ἠλιόπη ταναῶπις, (fr.122)
Δῆρίς θ' αἱματόεσσα καὶ Ἁρμονίη θεμερῶπις,
Καλλιστώ τ' Αἴσχρη τε, Θοῶσά τε Δηναίη τε,
Νημερτής τ' ἐρόεσσα μελάγκουρός τ' Ἀσαφείη ...
Φυσώ τε Φθιμένη τε, καὶ Εὐναίη καὶ Ἔγερσις, (fr.123)
Κινώ τ' Ἀστεμφής τε, πολυστέφανός τε Μεγιστὼ
καὶ Φορύη, Σωπή τε καὶ Ὀμφαίη <τε καὶ ἄλλαι>.

114

ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον ... (fr.120)

115

ὦ πόποι, ὦ δεινὸν θνητῶν γένος ἢ δυσάνολβον, (fr.124)
τοίων ἐκ τ' ἐρίδων ἔκ τε στονάχων ἐγένεσθε,

112, *1-2*. Porphyr. apud (u) Stob. I 49 p. 446 W. his verbis: τῆς μετακοσμήσεως εἱμαρμένη καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους « δαίμων » ἀνηγόρευται « v. 2 » *2*. anonymum (p) Plut. *de esu carn.* 998c his verbis: ἀλλάσσει δὲ ἡ φύσις ἅπαντα καὶ μετοικίζει « v. 2 »

113, *1-4*. (p) Plut. *de tranq. anim.* 474b his verbis: δίτταί τινες ἕκαστον ἡμῶν γιγνόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι καὶ δαίμονες· « ... ». ὥστε, τούτων ἑκάστου σπέρματα τῶν παθῶν ἀνακεκραμένα δεδεγμένης ἡμῶν τῆς γενέσεως, καὶ διὰ τοῦτο πολλὴν ἀνωμαλίαν ἐχούσης, κτλ. *2*. narrat idem (q) *de Iside* 370d cf. (i) Hesych. v. θεμερῶπις (ἐρασμία ἁρμονίη ?) *4*. cf. (t) Tzetz. *Chil.* XII 569 ed. Leone λέγει γὰρ τὴν ἀσάφειαν μελάγκουρον ὑπάρχειν, cf. *Prol. in Aristoph.* 136 *5-7*. (x) Cornutus *Epidrom.* 17 ...διαφοραὶ τῶν ὄντων· ὡς γὰρ Ἐ. φυσικῶς ἐξαριθμεῖται, « Φυσὼ usque ad Ὀμφαίη » καὶ πολλὰς ἄλλας, τὴν εἰρημένην ποικιλίαν τῶν ὄντων αἰνιττόμενος, οὕτως κτλ. □ 3. Δηναίη corr. Bentley: δειναίη (p) 4. μελάγκουρον apud (t): μελάγκαρπος (p) 6. cf. Hesych. v. κινώ· κίνησις Δωριεῖς 7. φορίην vel -ύην (x) | Σωπή corr. Bergk: σοφήν (x) | ex. gr. supplevi ex (x)

114: (n) Porphyr. *de antro nymph.* 8 praemissis verbis αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν cf. Plotin. IV 8,1 Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον... vid. commentarium

115, *1-2*. verbo καὶ πάλιν addito post n. 111 tradit (k) Clemens *Strom.* III 14 *2*. anonymum (n) Porphyr. *de abstin.* III 27, nec non adhibuit Timon apud (y) Euseb. *Praep. evang.* XIV 19 □ 1. ὦ δυσαν. corr. Scaliger 2. ἐκ τ' (n) (y): ἐξ (k) | ἔκ τε στονάχων (k) (y): ἔκ τε νεικέων (n) | ἐγένεσθε (k): γενόμεσθα (n), πέπλασθε (y) et corr. πεπλάνησθε

112

... la demonica potenza, <
rivestendoli con l'inconsunto mantello della carne,...

113

... là c'erano la Terrestre e la Solare dall'ampia vista,
la Discordia sanguinolenta e la limpida Armonia,
Bellezza e Bruttezza, Agile e Tarda,
e l'amabile Verità e la sinistra Ingannatrice,
Crescenza e Distruzione, e la Siesta e la Sveglia,
l'Agitata e la Placida, opulenta Grandezza
e Minutaglia, la Tacita e la Vociante, e tante altre.

114

(Così disse:) Qui giungemmo in questo antro ricoperto...

La sorte dell'umanità

115

Oh sciagura!, o stirpe meschina dei mortali, oppure infelice,
da tali contese siete nati e da questi lamenti,

116

ἐξ οἵης τιμῆς τε καὶ ὅσ<σ>ου μήκεος ὄλβου. (fr.119)

117

(θάλλει ἀειφύλλων καὶ δενδρέων) ἐμπεδοκάρπων (fr.77)
<ἤρινον> ἀφθονίῃσι κατ' ἠέρα πάντ' ἐνιαυτόν. (fr.78)

118

ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῆ, (fr.130)
θῆρές τ' ἄνθρωποί τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει.

119

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς (fr.128)
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσείδων,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια ...
τὴν οἵ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο
γραπτοῖς τε ζῴοισι μύροισί τε δαιδαλεόδμοις
σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους,

116, *1*. anonymum post n. 103 laudat (p) Plut. *de exil.* 607d, unde Stob. p. 737 Hense praeterea (k) Clemens *Strom.* IV 12, nec non anonymum (h) Hippol. *Refut.* V 7, vid. Test. 67 □ 1. τε om. (h) | suppl. Gesner: ὅσου (p), οἵου (k), om. (h)

117, *1-2*. (b) Theophr. *de caus. plant.* I 13 de arboribus dicens ...οὐδὲ τὰ παρὰ τῶν ποιητῶν λεγόμενα δόξειεν ἂν ἀλόγως ἔχειν, οὐδ' ὡς Ἐ. ἀειφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπά φησι θάλλειν καρπῶν « ἀφθονίῃσι κατ' ἠέρα πάντ' ἐνιαυτόν », ὑποτιθέμενός τινα τοῦ ἀέρος κρᾶσιν τὴν ἠρινὴν κοινήν *Lustrationum* poemati tribuit Stein, *Physicorum* Diels: vid. n. 77 □ 1-2. ἐμπεδοκάρπων et ἠρινὸν conieci ex verbis fontis (b): ἐμπεδόφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα τέθηλε et v. 2 καρπῶν con. Karsten, τεθήλει Hermann

118, *1-2*. (x) Schol. ad Nicandr. *Ther.* v. 452 □ 1. δὲ vel δὲ καὶ aut γὰρ (x) 2. ἄνθρωποι (x): οἰωνοί con. Sturz | φιλοσοφροσύνη (x)

119, *1-10*. (n) Porphyr. *de abstin.* II 20 παρ' Ἐμπεδοκλέους, ὃς περὶ τῆς θεογονίας διεξιὼν καὶ περὶ τῶν θυμάτων παρεμφαίνει λέγων· « vv. 1-3ª », ἥ ἐστιν φιλία « vv. 4-7 » ... « vv. 8-10 » ...; iterum idem *8-10*. ibidem II 27 *1-7*. (x) Athen. XII 510c, unde *1-3*. (y) Eustath. in *Il.* X 114 *8-10*. apud (k) Euseb. *Praep. evang.* IV 14 et (kk) Cyrill. *contra Iul.* IX p. 972 cf. Plat. *Leg.* VI 782b, Arat. *Phaen.* 105-14 et 131-2, Verg. *Georg.* II 538 □ 2. οὐδ' ὁ K.οὐδ'ὁ (n) 3ᵇ. om. (n) (x) 4. Ιλάσκονται (x) 5. -όσμοις (n) 6. ἀκράτου (n)

116

e da quale dignità precipitando e dalla grandezza di quanta felicità.

La primitiva età felice

117

(fioriva) con la dovizia (di alberi sempre verdi e) perennemente in fiore,
nell'aria primaverile, durante l'anno intero.

118

... e tutte erano mansuete, e per gli uomini amiche:
le fiere e gli uomini insieme, ed era acceso l'amore.

119

Non avevano un Ares come dio né cimento di guerra,
né un sovrano Zeus né Crono né Posidone,
ma solo Cipride sovrana...
e questa si propiziavano con venerande effigi
e con immagini dipinte, e con unguenti elaborati
e offerte di pura mirra e di incenso odoroso,

ξανθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥίπτοντες ἐς οὖδας.
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνοισ' οὐ δεύετο βωμός,
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον
θυμὸν ἀπορραίσαντας ἐ<ν>έδμεναι ἠέα γυῖα.

120

χαλκῷ ἀπὸ ψυχὴν ἀρύσας ... (fr.138)

121

ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ τ'εὐρυμέδοντος (fr.135)
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς...

122

οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε (fr.136)
ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείῃσι νόοιο;

. . .

μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας (fr.137)
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἐπορεῦνται
λισσόμενον θύοντος, ὁ δὲ νήκουστος ὁμοκλέων
σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὣς δ' αὔτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες

7. ξανθῶν (x): ξουθῶν (n) | μελιτῶν scr. Victorius (coll. Hesych. v. μελιτόν · κηρίον): μελίτων (n), -ιττῶν (n) | ῥιπτοῦντες (n) 8. ἀκρήτοισι Scaliger: ἀκρίτ. (n), ἀκράτ. (k), ἀρρήτοισι con. Fabricius 10. ἀπορραίσαντας (k): -έσαντες (n), unde conicias ἀπορραίσαντε κατέδμεναι, vid. n. 122, 8 | ἐ<ν>έδμεναι suppl. Diels: ἐέδμεναι (kk), ἐδμ. (k), ἐελμ. (n) | ἠέα corr. Vigier: ἤια (z)

120: verba anonyma apud (a) Arist. *Poet.* 1457b una cum n. 125

121, *1-2.* (a) Arist. *Rhet.* 1373b praemissis verbis ὡς Ἐ. λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶν μὲν δίκαιον, τισὶν δ'οὐ δίκαιον, «ἀλλὰ κτλ.» cf. Ciceronis *de re publ.* III 11 (Pythagoras et E. unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant, clamantque inexpiabilis poenas impendere iis, a quibus violatum sit animal) cf. Iamblich. *Vit. Pythag.* 108

122, *1-2.* et voce καὶ distinctos *3-8.* laudat (e) Sext. Empir. IX 129 *1-8.* post n. 104, verbis *item alio loco* inductis, refert (l) Chalcid. *in Tim.* 197 cf. Plut. *de esu carn.* 997e *3-4.* usque ad νήπιος laudat (p) Plut. *de superst.* 171c *3-4.* a φίλον usque ad νήπιος apud (k) Origen. *contra Cels.* V 49 de Pythagoreis dicentem □ 4. σφάξει (k) | δ'ἐπορεῦνται defendi, scil. δ'ἐφορῶνται: in (e) scripta δὲ πορεῦνται neglecta psilosi 5. λισσόμενον aut -οι (e), cf. (l) Chalcidium *saeva prece territa mente hostia* | θύοντος corr. Hermann: -ες (e) | δὲ νήκουστος corr. Bergk: ἀνήκουστος (e)

e al suolo versando i libami dei biondi favi.
Non si tingeva l'altare con l'immacolato sangue dei tori,
ma per gli uomini era questo il massimo abominio,
le pie membra divorare strappandone l'anima.

La colpa del sangue

120

... attingendone l'anima con la spada...

121

ma questa per tutti è la legge che spazia senza interruzione <
attraverso l'etere sorvegliante e l'immensa luce...

122

Non cesserete dunque da questa lamentevole strage? non vedete
che l'un l'altro vi divorate per insania di mente?
Ma il padre, sollevando il proprio figlio che ha mutato aspetto, <
lo scanna innalzando voti, terribilmente sciocco; e gli altri
stanno a guardare
la flebile vittima, mentre la immola; e lui sordo la scanna,
sbraitando, per imbandire nel palazzo lo scellerato festino.
Nella stessa maniera il figliolo afferra il padre, ed i figli la
madre,

θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

123

οἴμοι, ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ, (fr.139)
πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χείλεσι μητίσασθαι.

124

τοιγάρτοι χαλεπῇσιν ἀλύοντες κακότησιν (fr.145)
οὔποτε δειλαίων ἀχέων λωφήσατε θυμόν.

125

... <καὶ> ἀπορρύπτεσθαι (fr.143)
κρηνάων ἀπὸ πέμπε τεμὼν τανα<ή>κεϊ χαλκῷ.

8. ἀπορραίσαντε corr. Karsten (cfr. n. 21 vv. 16-20): -ντες (e)
123, *1-2.* (n) Porphyr. *de abstin.* II 31
124, *1-2.* (k) Clemens *Protrept.* 2, 27
125, *1-2.* narrat et laudat (x) Theo Smyrnaeus p. 15 *2b.* anonymum laudat (a) Arist. *Poet.* 1457b metaphorae gratia una cum n. 120 ▭ 1. ex. gr. recepi ex fontis (x) verbis: ...ταμόντα φησὶν ἀτειρεῖ χαλκῷ δεῖν ἀπορρύπτεσθαι 2. τεμὼν (a): ταμόντα (x) in suo sermone | ταναήκεϊ: τανακέι scr. liber fontis (a) Riccardianus nec non Arabica versio (*acuto*): ἀτειρεῖ (x) et fontis (a) liber Parisinus nec non Latina Guilelmi de Morbeka translatio (*duro*)

strappandone l'animo per divorarne la propria carne.

123

Ohimè, che prima non mi uccise un giorno spietato,
avanti di provvedere alla bocca con l'infelice opera di tale cibo.

124

Pertanto, voi brancolate per queste pesanti malvagità
e non potete liberarvi l'animo dalle penose afflizioni.

125

... dovrà lavarsi,
da cinque fonti recidendo il flusso con il largo bronzo.

126

δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι. (fr.141)

127

Τήλαυγες, κλυτὲ κοῦρε Θεανοῦς Πυθαγόρεω τε. (fr.155)

126: Empedocli tribuit (l) Gellius IV 11, Orpheo (x) *Geoponica* II 35 ex Didymo cum altero Orphicorum versu coniunctum (*Orphic.* fr. 291 Kern)
127: (d) Diog. Laert. VIII 43, ex Hippoboto (κατά τινας Ἐμπεδοκλέους καθηγήσατο, scil. Telauges): Ἱππόβοτός γε τοι φησὶ λέγειν Ἐμπεδοκλέα « ... ».

126

Miseri, miserrimi, tenete via le mani dalle fave.

127

O Telauge, eletta prole di Teanò e di Pitagora.

TESTIMONIANZE

Platone

1 *Timaeus*, capp. 5-44 (tutto il discorso del pitagorico Timeo sulla formazione dell'universo, la natura dei quattro elementi, la fisiologia umana, le percezioni).

2 *Phaedo* 96b: ... se l'elemento con cui pensiamo è il sangue... [ved. n. 1 v. 66].

3 ibid. 99b: ... c'è chi, ponendo un vortice intorno alla terra, immagina che sia tenuta ferma da questo moto del firmamento [ved. Test. 15 e 16].

4 *Meno* 76c: Voi dite, seguendo E., che dalle cose escono certi effluvi... e ci sono i pori che lasciano passare gli effluvi... e tra gli effluvi alcuni corrispondono perfettamente ai pori, ed altri invece sono minori o maggiori.

5 *Phaedrus*, cap. 28 (248b-e: pianura della verità e legge di Adrastea), poi capp. 29 e 30 (248e-249c: categorie delle vite umane nella metempsicosi)[1].

6 *Sophista* 242d-e (ved. Test. 75): ... ciò che esiste, è molteplice ed è uno, e sta insieme per odio e per amore... (E. dice che) a turno (ἐν μέρει, ved. n. 22 v. 1) a volte è uno ed amorevole

[1] La testimonianza di Diogene, *Epigrafe di Enoanda*, sulla palingenesi empedoclea interpretata come metempsicosi alla maniera platonica, è riferita qui nel commento al n. 112; si vedano anche le Test. 67, 69, 71, 72, 76, 94, 95, 114.

il tutto [ved. n. 22 v. 7] per opera di Afrodite, a volte è molteplice ed ostile verso sé stesso a causa di un certo astio [ved. n. 4 vv. 1-2, 28, 42-5].

Non pare che si riferisca ad E. il passo del *Gorgia* 493 (dove si parla di un filosofo « siciliano o italiota »), e neppure *Leges* X, 889b (ved. Bignone, p. 340).

Aristotele

con i suoi continuatori e commentatori

7 *Metaphysica* I 4, 985a: Se si segue e si afferra l'argomento secondo il concetto reale, e non secondo ciò che dice E. cincischiando, si troverà che la concordia è principio dei beni, e l'astio dei mali; quindi, chi dicesse che E. ha affermato, e detto prima di ogni altro, che il bene e il male sono principî, non avrebbe torto, dato che principio di tutti i beni è il bene stesso...

Più di Anassagora, E. considera le cause, ma non in modo esauriente, né riesce a dimostrare una coerenza in questo argomento: molte volte, per lui, a dividere è la concordia, e ad unire è l'astio. Infatti, quando il tutto si separa negli elementi a causa dell'astio, allora il fuoco si addensa in un unico corpo, e così ciascun altro degli elementi [cfr. n. 38]; ma quando, viceversa, si compongono nell'unità per causa della concordia, allora è necessario che da ciascuno degli elementi si smembrino le parti. Così E., a differenza dei predecessori, introducendo questa causa motrice, per primo l'ha distinta, perché ha posto non un solo principio del movimento, ma differenti e contrari. E per primo disse che sono quattro gli elementi, concepiti come categorie materiali; ma praticamente li usa come se fossero due soli e non quattro, e cioè il fuoco per sé stesso, e gli altri opposti a questo, terra e aria ed acqua, come se avessero un'unica natura: questo è quanto si può rilevare esaminando i suoi versi.

Cfr. ibid. XI 10, 1075a: E. raffigura la concordia come il

bene; e questa si presenta come un principio, sia come causa motrice, perché riunisce, sia come materia, perché è parte elementare del composto... E l'incorruttibile risiede nell'astio, che per E., però, rappresenta la natura del male.

8 ibid. II 4, 1000a-b: ... non sono identici i principî e le cause. Anche E., di cui si dovrebbe pensare che discuta nella maniera più coerente con sé stesso, pure è caduto nel medesimo equivoco: come causa della distruzione egli pone un principio che è l'astio, e tuttavia, a quanto pare, anche l'astio, al di fuori dell'ente unico, genera, perché da lui provengono, tranne il dio [cioè lo sfero], tutte quante le altre cose... (cita e commenta il n. 21 vv. 9-12[a]; poi n. 26 v. 1[b]; n. 1 vv. 56-57[a]-58)... Nella sua teoria, l'astio non è causa della distruzione più che dell'essere; e allo stesso modo, neppure la concordia è causa dell'essere, perché, conducendo all'unità, distrugge le altre cose. E insieme a ciò, E. non indica niente come causale del mutamento per sé stesso, ma dice solo che così naturalmente avviene: (cita n. 36), quasi che sia necessario il mutamento; ma di questa necessità non indica nessuna causa. Eppure una cosa la dice, solo E., in maniera coerente: degli enti, infatti, non ne considera alcuni corruttibili ed altri incorruttibili, ma tutti corruttibili tranne gli elementi.

9 *Physica* II 4, 196a: ... se davvero la fortuna fosse qualche cosa, parrebbe veramente strano... che mai nessuno degli antichi sapienti, nel trattare le cause della generazione e della corruzione, non abbia definito nulla circa la fortuna... benché qualche volta se ne servano; per esempio E. dice che non sempre l'aria separandosi va al sommo, ma secondo che capita; dice appunto che nella composizione cosmica (ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ) « in questo modo realmente correndo pervenne talora, ma spesso in altro modo » (: n. 44); e dice che le parti degli animali, per la maggior parte, si generano per fortuna [cfr. nn. 6-7].

... (197a)... c'è differenza tra fortuna e caso...

(198b-199b)... Allorché tutto sia avvenuto come se si fosse prodotto anche in vista di un fine, tutte le cose si sono conservate, convenientemente costituite per effetto del caso; ma quelle che non si sono trovate in tale condizione, sono perite e periscono, come E. dice dei bovini con volto umano [cfr. n. 7 v. 9]... Perciò anche nelle costituzioni iniziali, se i bovini con volto umano non poterono giungere ad un certo termine e fine, senza dubbio erano stati generati da qualche principio corrotto.

Filopono, commento, p. 261: E. dice che per caso l'aria ha occupato la sede più alta. Poiché tutto era prima confuso insieme nello sfero, ciascuno degli elementi, separati dall'astio, raggiunse il luogo che occupa ora, e non per una qualche previdenza, ma come capitò. Dice appunto così, intorno al movimento dell'aria verso l'alto: (cita il n. 44). Ora dunque è al di sopra della terra e dell'acqua; ma un'altra volta eventualmente, in una seconda composizione del cosmo, quando di nuovo dallo sfero nasce un cosmo, può prendere un qualche posto ed ordine differente.[1]

10 ibid. VIII 1, 250b: ... dice E. che l'universo è in quiete e in moto in alterna vicenda; in moto, quando la concordia forma l'uno dai molti, o l'astio forma i molti dall'uno; in quiete, invece, nei periodi intermedi.

Cfr. ibid. 252a: Parrebbe che, secondo la teoria di E., il dominio e l'azione alterna della concordia e dell'astio tocchino alle vicende del mondo per necessità, e che questo rimanga in quiete nel periodo di tempo intermedio.

11 *de generatione et corruptione* I 8, 324b: ... alcuni dicono, come E., che si mischiano le cose che hanno i pori fra loro corrispondenti.

ibid. 325b: ... ci sono nei corpi alcune parti solide, ma indivise, altrimenti sarebbero continui pori dappertutto.

Simplicio, commento, p. 160: Aristotele dice che per E. neces-

[1] Nel verso citato, Filopono ha inteso τότε « allora », e non τοτέ « talora ».

sariamente ci debbono essere parti solide e indivise... altrimenti pori e vuoti formerebbero tutto il corpo... È necessario che alcune tangibili parti solide siano indivise, mentre quelle intermedie sono vuote, ed E. li chiama « pori ».

12 ibid. II 3, 330b: ... quattro elementi, secondo E.; ma anche lui li raccoglie in due gruppi, perché contrappone il fuoco a tutti gli altri.

Filopono, commento, p. 227: ... assumeva una sola contrapposizione, dicendo che il fuoco è caldo e gli altri elementi sono freddi.

13 ibid. II 6, 333b: Solo la mescolanza E. loda; eppure è lei, e non l'astio, a dividere gli elementi, che in natura sono anteriori al dio, e sono anch'essi dei.

Filopono, commento, p. 265: L'espressione di Aristotele, sono anch'essi dei, vuol dire che non solo lo sfero è dio, ma anche gli elementi. Non vuole però significare che è lodevole la concordia in quanto produce lo sfero che è dio, più di quanto sia biasimevole perché separa gli elementi e li distrugge, dato che anche questi sono dei. Ma forse Aristotele ha detto così perché E. chiama dei anche quelli, o piuttosto perché Aristotele sviluppa il proprio assunto, e cioè: se gli elementi sono precedenti dello sfero e immutevoli, come non ne consegue di dire che anche questi sono dei?

14 ibid. II 6, 333b-334a: ... se non li movesse la concordia, oppure l'astio, i corpi per sé stessi non hanno moto né stasi. Ma risulta che si muovono; difatti era l'astio che li separava, e dall'astio l'etere fu trascinato in alto [cfr. n. 38]. Però a volte dice che questo avviene come per caso: (cita n. 44), ma a volte dice invece che il fuoco per sua natura è portato in alto [cfr. n. 39], e l'etere, dice E., « si abbarbicava alla terra con profonde radici » (: n. 41). Nello stesso tempo E. dice anche che il cosmo ora, nel periodo dell'astio, è in condizione analoga a quella di prima, durante il periodo della concordia.

Filopono, commento, p. 267: Se la concordia e l'astio producono movimenti diversi e contrari, ma il cosmo si trova ora nella

stessa condizione di prima, ciò significa che da sé stesso si muove con un movimento diverso ed eterno, senza che lo muovano né l'astio né la concordia. Oltre questi, dunque, ci sarà una causa del movimento del cosmo, e, in quanto eterna, questa sarà il principio del moto, non l'astio o la concordia, perché quello è in grado di metterli in moto entrambi.

Alessandro si chiede in che modo Aristotele può dire che ora il cosmo è nella stessa condizione di prima, oppure che uno è diverso dall'altro; ma a quanto sembra, aggiunge, egli dice che è lo stesso. E commenta: se infatti si dicesse che è cosmo sia la separazione che avviene nel periodo dell'astio, sia la riunione nel periodo della concordia, in che modo ci potrebbe essere, oltre l'astio e la concordia, ancora un altro motore del cosmo? Ma se si chiama cosmo il corpo materiale, questo verrà riunito e verrà separato essendo sostrato degli elementi e dello sfero, e come corpo materiale sarà anche motore del proprio movimento. Oppure il cosmo, dice, per sé stesso esiste, ed è mosso ugualmente ora nel periodo dell'astio come prima nel periodo della concordia, ma negli intervalli dei movimenti da loro prodotti fra questi periodi, ossia prima, quando la concordia dopo l'astio prevalse, ed ora, quando prevale l'astio dopo la concordia, è un cosmo che si muove per un altro movimento e non per quelli che la concordia e l'astio producono.

15 *de coelo* II 1, 284a: Non si può assumere... che in virtù del moto vorticoso il cielo raggiunga una traslazione più veloce rispetto alla declinazione che gli è propria, e che così si conservi per tutto questo tempo, come sostiene E.

Cfr. ibid. III 2, 300b: E. sostiene che la terra è immobile per effetto del vortice.

16 ibid. II 13, 295a: ... la terra si compose al centro in virtù del moto vorticoso; è questa la causa che tutti ripetono, in base a ciò che avviene nei liquidi e nell'aria; infatti i corpi più grossi e più pesanti sono sempre trascinati verso il centro di un vortice... Alcuni dicono, come E., che la corsa del cielo mosso in circolo, essendo più veloce della traslazione terrestre, trattiene la terra, come l'acqua in un bicchiere: se si fa girare il bicchiere, l'acqua più volte viene a trovarsi sotto all'invaso, e naturalmente cadrebbe giù, ma non cade, per la medesima causa.

... Si potrebbe chiedere ad E.: quando gli elementi erano tenuti distintamente separati dall'astio, quale era la causa dell'immobilità per la terra? non potrà dire che anche allora la causa è il vortice.

... E ancora: per quale ragione il fuoco si muove verso l'alto? non certo per effetto del vortice.

... nell'infinito è impossibile che ci sia alto e basso; ma per mezzo di questi termini si definisce il pesante e il leggero.

Cfr. ibid. IV 2, 309a: Alcuni di quelli che negano l'esistenza del vuoto, come Anassagora ed E., non definirono nulla sull'argomento di leggero e pesante.

Simplicio, p. 528 sgg., commento al *de coelo* II 13: Con questa frase, quando gli elementi erano tenuti distintamente separati dall'astio, pare che Aristotele intenda parlare di una situazione diversa rispetto a quella attuale che è prodotta dall'astio. Eppure E. dice che, quando l'astio distingue gli elementi, nasce il cosmo attuale; allo stesso modo nasce lo sfero per opera della concordia, che li raccoglie e li unifica. E come, dunque, nel predominio dell'astio, se di questo si tratta, E. non dice che c'è il vortice degli elementi?

È manifesto che Alessandro rileva e costruisce le parole del testo di Aristotele in maniera incredibile, quando intende « distintamente » nel senso di « non ancora nati ». Eppure Aristotele dice in modo chiaro che gli elementi erano tenuti distintamente separati dall'astio; ma sforza il testo, perché cerca di ricondurre questo momento al periodo di predominio della concordia. Però nessuno direbbe che erano tenuti distintamente separati dall'astio per significare invece che l'astio si è ritirato dagli elementi. Dunque Aristotele sforzava il testo, o piuttosto ne era forzato, perché assumeva che questo cosmo attuale, secondo E., sia prodotto dall'astio soltanto. Ma non è affatto così, anche se in questo cosmo domina l'astio come nello sfero la concordia; in realtà, entrambi sono prodotti da entrambi, secondo E.; e si possono senz'altro presentare alcuni dei suoi versi che lo dimostrano: (cita n. 6 vv. 1-15). Da questi versi risulta che nella prima coordinazione l'astio si ritira e la concordia predomina, quando si pone nel mezzo del turbine, cioè del vortice. Quindi c'è il vortice anche quando la concordia assume il dominio; e quanto al fatto che certe parti degli elementi rimangono distinte per opera dell'astio, mentre quelle che si mischiano producono i corpi mortali, gli esseri viventi,

le piante, questo avviene per il motivo che di nuovo si sciolgono le parti mischiate...[1]

(p. 530) E non sia mai che E. in maniera immaginosa, essendo un poeta, accenni al predominio delle due forze motrici in alterna vicenda: (cita n. 4 vv. 7-8); allora Aristotele specula su questo linguaggio immaginoso, e a chi presenta il vortice come causa della terra immobile rivolge questa sua domanda: quando gli elementi erano tenuti distintamente separati dall'astio, poiché allora, mentre erano separati, non c'era correlazione del cielo con la terra, o piuttosto, mentre erano separati gli elementi, non c'era affatto neppure il cielo in tale situazione supposta, ma la terra c'era, se gli elementi, come sono supposti, sono eterni: allora, domanda Aristotele, quale è la causa dell'immobilità per la terra? non potrà dire E. che anche allora la causa è il vortice.

Credo che E. potrebbe rispondere: non esiste un tempo in cui gli elementi erano tenuti distintamente separati senza che esistesse una loro correlazione reciproca; in tal caso non sarebbero elementi di un tutto; ma il ragionamento che si propone di scoprire la natura della realtà, deve supporre anche la genesi degli elementi non generati, e la divisione degli unificati, e l'unità dei distinti.

17 ibid. III 1, 301a: ... Anassagora... comincia la formazione del cosmo con gli elementi immobili... è illogico fare che la genesi del cosmo parta da elementi separati e già in movimento. Perciò anche E. trascura quella genesi che avviene nel periodo della concordia: non avrebbe neppure potuto costituire il cielo elaborandolo con elementi suddistinti e operandone la composizione mediante la concordia. Infatti il cosmo si compone di elementi separati, e quindi è necessario che nasca dall'unità compatta.

18 ibid. III 6, 305a: La prima indagine è se la materia sia eterna o se i corpi generati si corrompano... Se il processo della dissoluzione ad un certo punto deve arrestarsi, potrebbe risultare indivisibile il corpo in cui si arresta, oppure divisibile

[1] Non è esatta la spiegazione di ciò che significa « al tempo della concordia », o per lo meno l'espressione è intesa in modo diverso da Aristotele. Il dominio della concordia è quello del primo emiciclo, quando aumenta gradualmente il suo predominio fino alla formazione dello sfero; invece il predominio dell'astio si esplica nel secondo emiciclo, dalla dissoluzione dello sfero fino alla formazione del vortice.

ma mai soggetto a dividersi, come sembrerebbe che voglia intendere E.

Cfr. *Physica* I 4, 187a: E. ed Anassagora dal magma derivano le altre cose; ma la differenza è che E. costruisce per queste un periodo ciclico, mentre Anassagora le pone una volta sola; ed infinite sono per Anassagora le omeomerie e le opposizioni, per E. invece i cosiddetti elementi[1].

19 *de anima* II 4, 415b-416a: ... non deperisce né cresce naturalmente un essere che non si nutre, e nessun essere si nutre senza essere dotato di vita; ma E. non ha esposto bene questo argomento, quando aggiunge che nelle piante la crescita avviene verso il basso con le radici, perché la terra per la sua propria natura è portata in questa direzione, e avviene d'altra parte verso l'alto perché analogamente si muove il fuoco.

20 ibid. II 7, 418b: E. ha detto che... la luce si propaga e si estende, in un certo momento, fra la terra e l'estremo limite dell'universo senza che noi ce ne avvediamo.

Filopono, commento, p. 344: E. diceva che la luce, come un effluvio, è un corpo che proviene dal corpo luminoso, prima nello spazio tra la terra e il cielo, e poi giunge fino a noi, ma questo movimento della luce ci sfugge a causa della velocità.

Anonimo, trattato ottico (cod. Ath. 1249, del sec. XVIII): ... Una seconda opinione è quella di chi sostiene che la luce è una finissima porzione del corpo luminoso, « proiettata » a grandissima velocità; questa, a quanto pare, è l'opinione di E.

Cfr. Aristotele, *de sensu* 6, 446a: E. dice che la luce giunge dal sole fino allo spazio intermedio prima che alla nostra vista, ossia alla terra.

21 *de anima* III 3, 427a: Gli antichi dicono che pensiero e percezione coincidono; come E., che ha detto: « secondo il dispo-

[1] Dice τὰ καλούμενα στοιχεῖα, e forse significa « quelli chiamati da E. elementi », se la parola στοιχεῖα compariva nel testo di E., come ho supposto nel n. 1 v. 5.

nibile cresce la mente negli uomini » (: n. 1 v. 26), e altrove ha detto la ragione per cui « sempre ad essi anche il pensiero differenti immagini raffigura » (: n. 1 vv. 61-2). La stessa cosa significa anche la frase di Omero: (cita *Od.* XVIII 136-7). Infatti tutti costoro concepiscono materialmente il pensare come il percepire, e, mediante il simile, percepire e pensare il simile.

Simplicio, commento, p. 202: In rapporto a questa opinione, che identifica intelligenza e percezione, non si dovrebbero citare E. ed Omero, anche se Aristotele, attenendosi a ciò che il testo dice in maniera piatta, critica quelle espressioni; ma si potrebbero intendere anche in altro senso. Si può intendere che il « disponibile » sia il sensibile; ma non l'ha detto E., oppure non è vero, perché la mente contribuisce sempre al proprio perfezionamento non per mezzo dei sensibili, sibbene degli intellegibili che ha a sua disposizione. Anche il pensare durante i sogni non « raffigura differenti immagini» (: n. 1 v. 62) per causa dei suggerimenti che vengono, per così dire, da residui lasciati dai sensibili: non è questo il pensare; ma quando la ragione, in qualche circostanza, si distacca dallo stato materiale, allora nei sogni la nostra conoscenza del bene e del vero è persino migliore di quella che si ha durante la veglia.

22 *de generatione animalium* I 17-8, 722b-723a; IV 1, 764a-765a: E. dice che tra maschio e femmina esiste una specie di accordo (σύμβολον), e da nessuno dei due proviene l'intero: (cita n. 63) ... Maschio e femmina si differenziano nell'atto del concepimento, secondo E., che dice: (cita n. 71) ... Dice che nascono maschi i semi che giungono nell'utero caldo, e femmine, quando è freddo; del caldo e del freddo è causa il flusso mensile che può essere freddo o caldo, e passato o recente.

Michele Efesio (Filopono), commento, p. 27 sgg.: E. diceva che le membra provengono sia dal padre sia dalla madre... dal padre le principali, come testa, cuore, fegato e simili, dalla madre quelle non specifiche, come mani, piedi, ecc.,... e che vivono quelle che provengono dal padre quando ancora sono nel padre, parimenti quelle che provengono dalla madre... C'è dunque, nel con-

cepimento, questo accordo, o concorso, o convergenza delle parti che provengono dal padre e dalla madre, secondo l'esposizione di E.; ma non dal padre solo o dalla madre sola. Invece Aristotele, citando « la generazione delle membra, in quanto nella semenza dell'uomo... », non ha aggiunto la correlazione « e in quanto nella semenza della donna ».

... Come dice infatti che, quando l'astio prevalse sulla concordia, le parti anomeomere non potevano essere vive pur essendo grandi, dato che E. presenta appunto le teste senza colli come vive e sensibili [cfr. n. 7],... così per Aristotele è impossibile che vivano e percepiscano, quando sono separate una dall'altra, quella piccola testa che proviene dal padre, e le altre membra che E. fa provenire dal padre... Tuttavia, come E. diceva che al tempo della concordia, cioè nella disfatta della concordia e predominio dell'astio, sulla terra si coadunavano le teste e le mani e tutte le altre membra vive e sensibili, e che in seguito ciascuno degli esseri viventi nasceva da queste come da una pluralità di esseri viventi, così succede che proprio questo affermi chi dice che tutte le membra derivino da tutte le membra... (p. 29)... il midollo delle ossa.

(p. 30) Ma Aristotele non ha citato chiaramente il concetto di E., perché non riporta i brani interi, ma soltanto gli inizi, e per di più sono versi che non si succedono gli uni dopo gli altri, ma sono distanti fra loro. Il concetto di E. in questo passo (cita il n. 71) dev'essere questo: da ‹ricettacoli› mondi e da semenze calde si effonde o si compone il maschio; altre semenze invece maturano, e nascono donne, perché colpite dal freddo...

(p. 166) Bisogna esporre per intero il pensiero di E., quando diceva che « rimane divisa la generazione delle membra, in quanto nella semenza dell'uomo e in quanto nella semenza della donna » (: n. 63). Il concetto della frase era questo: nell'unione sessuale, si diparte dal maschio un mezzo cuore piccolissimo e impercettibile ai nostri sensi, e dalla femmina un'altra metà; così dalla testa del maschio una mezza testa, e un'altra metà dalla femmina; in una parola, da tutte le membra di entrambi una metà si diparte dal maschio, un'altra dalla femmina; e così dipartitesi, nell'utero s'incontrano: se l'utero si trova ad essere caldo, la metà di cuore che proviene dal maschio vince quella della femmina e la muta nella propria natura maschile; lo stesso fanno la testa e il sesso e le altre parti, e nasce il maschio. Se invece l'utero si trova ad essere freddo, prevalgono le parti della femmina e riducono a sé quelle del maschio, e nasce femmina. Per questo motivo E. dice che i maschi e le femmine bramano l'incontro fra loro, perché nel maschio ci sono le parti della femmina e viceversa. Nel senso che voleva E., infatti, la metà del cuore di E. era di una femmi-

na, e così pure la metà della sua testa e di ciascuna delle altre membra[1]; parimenti diceva che tutte le metà delle membra di una femmina sono metà di maschio.

23 ibid. II 8, 747a-b: la razza dei muli è interamente sterile... per E. la causa è questa: dai germi che sono entrambi molli il composto della semenza diventa denso, perché gli spazi vuoti aderiscono ai densi mutuamente, e da tali composizioni i tessuti molli danno un prodotto duro, come risulta « il bronzo mischiato di stagno » (: n. 85) ... Le parti vuote e quelle dure, aderendo mutuamente,... producono una fusione come quella del vino e dell'acqua [cfr. n. 86]... Si uniscono cavalla ed asino, oppure cavallo ed asina; e da entrambe le coppie nasce prole sterile, come E. afferma, perché da entrambe si ha un prodotto unitario, essendo molli le semenze... La spiegazione è data indifferentemente per entrambi, femmina e maschio.

Michele Efesio (Filopono), commento, p. 123: ... Aristotele ha chiamato vuoti i pori, e dense le parti solide. Dei corpi, che hanno in corrispondenza le parti solide e i pori, cioè vuoti e densi, che si possono attraversare mutuamente, E. diceva che si dà fusione di questi corpi e mescolanza come di acqua e vino; dice infatti che l'acqua « dal vino è ben considerata, ma con l'olio non vuole » (: n. 86). Dicendo ciò nei riguardi di ogni corpo, dava anche la ragione della sterilità delle mule; diceva che i vuoti e pieni del seme equino, e parimenti del flusso dell'asina, perché secondo E. ci sono pieni e vuoti anche nel flusso come nel seme equino, allora i vuoti e pieni di entrambe le semenze, dell'asina e del cavallo, essendo umidi e molli, possono mischiarsi fra loro per tale mollezza, e i pieni dello sperma entrare nei vuoti del flusso; ma l'intero prodotto della fusione è rigido, ossia denso o pieno, quindi non vi si trova assolutamente un vuoto, o poro, ma tutto quanto è pieno e compatto.

24 ibid. V 1, 779b: per la differenza degli occhi, ci dev'essere in generale una causa che li rende azzurri o cupi o grigiastri oppure occhineri. Ma non è giusta la spiegazione data da E.,

[1] Tutta questa parte del commento, ricca di dettagli, pare un'elaborazione sviluppata di propria fantasia sul breve accenno di Aristotele, senza un riscontro testuale in E.

che gli azzurri sono pieni di fuoco e i neri contengono più acqua che fuoco, per cui c'è chi ha vista acuta di giorno, gli azzurri, e gli altri invece di notte per la scarsezza di fuoco.

Cfr. [Aristotele] *Problemata* XIV 14, 910a: Per quale ragione gli abitanti delle regioni settentrionali hanno occhi azzurri in prevalenza.

Può essere che gli occhi sono azzurri per l'eccesso del calore interno, e neri per deficienza di calore, come dice E. Gli occhi degli abitanti a nord sono azzurri, perché il caldo interno è impedito di uscire dal freddo esterno, e parimenti, negli abitanti a sud, l'umido non esce a causa del freddo ambientale; ma il caldo esce perché nulla si oppone, e l'umido che rimane dà il colore nero; è scuro quel che rimane, per l'assenza della luce.

Oppure può essere che il colore dell'occhio si assimila a quelli che sono i colori di tutto il corpo. Gli uomini a nord sono bianchi e hanno gli occhi azzurri, perché questo è colore prossimo al bianco; a sud gli uomini sono neri e hanno gli occhi neri.

25 *Meteorologica* II 9, 369b: Secondo alcuni, il lampo è fuoco che si forma nelle nuvole; E. dice che questo fuoco nelle nuvole è ciò che viene catturato dei raggi solari.

Olimpiodoro, commento ai *Meteorologica* I 13, p. 102: Quale è la causa che muove i venti con moto obliquo? E. credeva che fossero gli elementi terra e fuoco a produrre un moto opposto.

26 *de respiratione* 7, 473b (dove viene introdotta la citazione del n. 96, ved. commento a p. 254): ... prende a confronto quel che avviene con le clessidre.

Cfr. *de coelo* II 13, 294b: Anassimene e Anassagora e Democrito sostengono che la forma piatta della terra è causa della sua immobilità, perché non taglia ma tappa l'aria che sta sotto... e questa, non avendo un luogo adatto per trasfe-

rirsi, resta ferma e compatta nella parte sottostante, come l'acqua nelle clessidre.

Physica IV 6, 213a: Quelli che s'industriano di chiarire che il vuoto non esiste... dimostrano che l'aria è una cosa concreta torcendo gli otri, mostrando così che l'aria è resistente, ed anche trattenendola dentro le clessidre.

Simplicio, commento alla *Fisica*, *ad loc.*: Dimostrano che le clessidre, cioè le idrovore (τοὺς ἅρπαγας), quando contengono aria non ricevono acqua; ma, quando l'aria viene espulsa, subito afferrano l'acqua, e non la lasciano andare prima che, togliendo il dito che tappa il foro (ὀπή), si consenta all'aria di entrare corrispondentemente all'acqua che esce.

Cfr. [Aristotele] *Problemata* XVI 8, 914b: La causa di quanto avviene nelle clessidre sembra che sia sostanzialmente come dice Anassagora. Infatti l'aria, trattenuta nella clessidra, è causa che l'acqua non entri, quando il tubo è ostruito. Ma non è causa in senso assoluto; difatti l'acqua entra, se la si immerge orizzontale nell'acqua ostruendo il tubo. Perciò Anassagora non dice abbastanza, in che modo ne è causa.

Certo ne è causa l'aria, come s'è detto. Spinta e trascinata per sé stessa, senza essere forzata, l'aria, come anche altri elementi, è portata a disporsi in linea retta per sua natura; quindi, se la clessidra è immersa orizzontale, l'aria, rimanendo in linea retta sotto l'acqua, esce attraverso gli opposti fori che stanno nell'acqua, e l'acqua entra mentre l'aria si ritira. Ma quando la clessidra è immersa diritta nell'acqua, l'aria, non potendo ritirarsi nella verticale perché la parte superiore è ostacolata, rimane all'inizio dei fori: non ha la natura di comprimersi in sé stessa (<σ>άττεσθαι Diels).

La prova che l'acqua ha il potere di tenere immobile l'aria, è proprio quello che avviene nel caso della clessidra. Difatti, se riempiendo di acqua la boccia della clessidra, e tappando il tubo, si capovolge dalla parte del tubo, l'acqua non arriva lungo il tubo fino alla bocca: dal tubo non defluisce subito, quando si apre la bocca, ma dopo un poco, dato che non si trova alla bocca; ma dopo vi giunge attraverso il tubo, quando si apre. E invece, se la clessidra è piena e diritta e si apre il tubo, subito l'acqua scorre attraverso il filtro perché è a contatto con questo, e non è a contatto con la sommità del tubo.

Dunque l'acqua non entra nella clessidra per la ragione detta, mentre esce quando si apre il tubo, perché l'aria che sta dentro al tubo, movendosi su e giù, produce un forte svuotamento dell'acqua che sta dentro alla clessidra; e spinta giù, e per sé stessa

procedendo, l'acqua naturalmente defluisce, forzando l'aria che sta fuori della clessidra, e che si muove con potenza uguale a quella dell'aria che la contrasta, ma nel contrasto è più debole di questa, perché questa, scorrendo attraverso il tubo stretto, scorre veloce e impetuosa e si avventa contro l'acqua.

Ma che l'acqua non coli quando il tubo è tappato, la causa è che l'acqua, quando entra nella clessidra, spinge l'aria fuori da questa, con forza; e prova ne è il soffio che si avverte nella clessidra e il gorgoglio. Entrando l'acqua, l'aria spinta di forza si lancia nel tubo della clessidra, come i legni conficcati o un cuneo di bronzo confitto nell'interstizio rimangono in sede senza nessun altro mezzo di collegamento, finché (‹ἕως ἂν›) vengano ribattuti dalla parte opposta, come si ribattono nelle strutture di legno i cavicchi rotti.

Avviene, quando si apre il tubo, che questo succede per le ragioni dette; quindi, o per queste ragioni è naturale che l'acqua non defluisca, oppure che defluisca quando esce (ἢ ἐξιόντος) l'aria forte e pressata; il suono, come avviene in molti casi, mostra che sopra viene premuta l'acqua dalla spinta dell'aria.

Quando è premuta, tutta l'acqua, che per sé stessa è un corpo continuo, rimane compressa dall'aria, finché (ἕως ἂν) di nuovo sia liberata da quella; ma quando il principio della massa rimane fermo, anche il resto dell'acqua, essendo una massa unitaria e continua, rimane attaccato a quel principio. Ed è ragionevole che sia così; infatti è il medesimo fattore quello che muove dal suo posto una cosa, o che trattiene questa, come è il caso della clessidra, e per parecchio tempo, quando siano di uguale potenza quel che trattiene e quel che è trattenuto, a meno che divenga più forte quello che era equivalente: il che avviene nel presente caso, dato che il soffio dell'aria risulta più forte dell'acqua per potenza.

Problemata II 1, 866b: Per quale ragione non si produce sudore quando si comprime o si trattiene il respiro, ma piuttosto quando si emette? Forse perché il respiro riempie le vene in maniera che impedisce l'uscita, come l'acqua dalle clessidre, se uno le ostruisce quando sono piene; ma quando il liquido esce, viene abbondante, perché a poco a poco si è raccolto durante l'ostruzione.

27 *de respiratione* 20, 477a: E. dice che gli animali più caldi, che possiedono moltissimo fuoco, sono acquatici per fuggire l'eccesso del calore naturale; poiché non hanno in sé il freddo e il liquido, nell'ambiente li preservano le risorse opposte, essendo il liquido meno caldo dell'aria... Ciascuno degli animali nati nel secco trasferisce il proprio posto nel liquido...

Descrivendo la loro formazione originaria, dice che « nacquero nel secco, e giunser fuggendo all'umido » (: n. 74).

ibid. 478a: ... secondo il calore naturale, a quanto dice E., alcuni animali sono acquatici e altri terrestri.

28 *de sensu* 4, 441a: ... le specie dei sapori che sono nell'acqua non sono percepibili, secondo E., a causa della piccolezza... Molti degli antichi fisiologi dicono che l'acqua acquista sapore secondo la terra che attraversa. Questo è evidente soprattutto nelle acque salate...

29 [Aristotele] *Problemata* XXIV 11, 937a: ... la pietra si solidifica appunto per il calore; come anche E. dice [cfr. n. 75], che si formano le rocce e i sassi e le acque termali.

30 [Aristotele] *de spiritu* 6, 484a: E. dice che dal nervo si forma l'unghia per l'indurimento [cfr. n. 17].

31 Alessandro, *Quaestiones naturales* II 23: E. dice che il ferro è attratto dal magnete per gli effluvi che escono da entrambi [ved. n. 87], e per i pori del magnete che sono corrispondenti agli effluvi del ferro; gli effluvi del magnete spingono e spostano l'aria che è sui pori del ferro e che li tappa, e, ritiratasi l'aria, il ferro segue « l'affollato effluvio scorrente ». Poiché gli effluvi del ferro sono portati verso i pori del magnete, anche il ferro segue ed è portato insieme agli effluvi, perché i suoi pori sono corrispondenti a quelli e « vi si adattano bene » [ved. n. 88]... Molti corpi, secondo E., hanno i pori corrispondenti agli effluvi reciprocamente; dice per esempio che l'acqua « dal vino è ben considerata, ma con l'olio non vuole » (: n. 86).

Cfr. Psello, *de lapidibus* 26 (che sull'argomento cita Alessandro di Afrodisia fra gli autori recenti, dopo i dotti più antichi come E., oltre Anassagora e Democrito).

32 Ammonio, *de interpretatione* 249: Anche il sapiente agrigentino rivolse una critica aspra contro i miti narrati dai poeti

intorno agli dei che hanno caratteri umani, e la svolse primieramente in relazione ad Apollo, perché ad Apollo era particolarmente diretto il suo discorso; e poi nella medesima maniera si riferì anche ad ogni essenza divina, dichiarando semplicemente: (cita il n. 34), e significando, con la parola « mente sacra », anche il principio superiore al pensiero umano.

Cfr. Menandro grammatico I 2, 2: Sono inni fisici quelli composti al modo di Parmenide e di E., che mostrano quale è la natura di Apollo e quale quella di Zeus... (I 5, 2) Questo è il tipo: quando recitiamo un inno ad Apollo, e diciamo che Apollo è il sole e discutiamo sulla natura del sole; oppure di Era diciamo che è l'aria e Zeus il tepore. Questo è il tipo degli inni fisiologici. Parmenide ed E. impiegano questa maniera... Parmenide ed E. danno la spiegazione, Platone accenna rapidamente.

Teofrasto

33 *de causis plantarum* I 12: È un unico principio che fa crescere, e distribuisce la terra alle radici, e l'etere ai germogli [ved. n. 78].

Cfr. Nicola Damasceno, *de plantis* I 1 e 2 (sulla sensibilità e sul sesso delle piante secondo *Abrucalis*, cioè E.); I 6 (su entrambi i sessi contenuti nelle piante); I 6 (gli alberi grandi non producono alberi piccoli); V 7 (le piante ebbero la prima origine quando il mondo era ancora incompiuto; poi quando il mondo fu compiuto, nacquero gli animali).

34 ibid. I 21: ... degli animali dice E. che la loro natura conduce all'umido quelli che sono troppo caldi [ved. n. 74, e Test. 27].

35 ibid. VI 10, 2; cfr. Eliano, *Historia animalium* IX 64: Dice Aristotele (*Historia animalium* 590a) e prima di lui Democrito, e per terzo anche Teofrasto dice che i pesci non si nutrono

di acqua salata, ma dell'acqua dolce che si trova nel mare... Anche E. agrigentino dice che nel mare c'è un po' di acqua dolce, non a tutti manifesta, ma nutritiva dei pesci; e di questo dolce che c'è nel salso dà una ragione fisica, che dal suo scritto potete apprendere.

36-45 *de sensibus*, capp. 1 e 7-11.

36 (cap. 1) ... Parmenide, Empedocle e Platone fanno dipendere le percezioni dalla somiglianza, Anassagora e Eraclito dall'opposizione.

(cap. 7) Di tutte le percezioni E. tratta con egual criterio: sostiene che si percepisce mediante l'adattamento ai pori specifici di ciascun organo, e perciò gli organi fra loro non possono distinguere le proprietà dell'altro, perché rispetto al sensibile i pori di alcuni sono troppo larghi per l'adattamento, i pori di altri sono troppo stretti, e quindi certi sensibili attraversano senza contatto, e certi non possono addirittura penetrare.

37 Anche la vista E. cerca di dire in che cosa consiste. Sostiene che c'è fuoco all'interno, terra ed aria all'intorno; e attraverso queste il fuoco, essendo sottile, fuoriesce come la luce dei fanali [cfr. n. 9]. I pori del fuoco e dell'acqua sono disposti alternatamente: percepiamo l'oggetto bianco con quelli del fuoco, e il nero con quelli dell'acqua, perché i due oggetti si adattano ai pori secondo le due percezioni [cfr. n. 90]; i colori sono portati alla vista mediante l'effluvio dell'oggetto. Ma dagli opposti fattori queste percezioni visive non risultano in eguale maniera: in alcune il fuoco sta dentro nel mezzo dell'organo, in altre invece sta dalla parte esterna; e così alcuni viventi hanno vista acuta durante il giorno, altri di notte [cfr. n. 10]: durante il giorno, se hanno meno fuoco, perché in questi il fuoco interno è pareggiato da quello esterno; e di notte viceversa, perché in questo caso si colma la deficienza. Poi i due casi si danno anche all'opposto: hanno vista

debole, se hanno eccesso di fuoco, che ancora aumentandosi durante il giorno copre ed ostruisce i pori dell'acqua; ma se hanno eccesso d'acqua, la medesima cosa avviene di notte, perché il fuoco è ostruito dall'acqua. Negli uni ciò avviene finché l'acqua non sia ridotta per effetto della luce esterna; negli altri invece finché il fuoco non sia ridotto per effetto dell'aria: rimedio per entrambi è lo stato contrario, ma la vista che è fatta dei due elementi combinati in misura uguale presenta la mescolanza ottima ed è la migliore.

38 Questo è quasi tutto ciò che dice della vista. (cap. 9) La percezione uditiva dice che avviene per i suoni esterni, cioè quando l'organo, agitato dalla voce, risuona internamente. Quindi l'organo dell'udito, che E. chiama « rametto carnoso » (: n. 94), è come un diapason per gli accordi; e l'organo, venendo agitato, percuote l'aria contro la parete fissa e produce la risonanza.

39 Dice che l'odorato avviene con la respirazione, e quindi hanno olfatto buono quelli che hanno molto intenso il movimento del respiro. Il massimo odore si effonde dai corpi sottili e da quelli leggeri.

40 Gusto e tatto non definisce singolarmente, né dice in che modo si producono, né con quali mezzi, tranne il principio generale che la percezione si ha con l'adattamento dei pori.

Dice che si gioisce per la somiglianza che intercorre fra gli elementi, e che si trova nella mescolanza; ma si patisce per la contrarietà; (cap. 10) e nello stesso modo parla anche di comprensione e ignoranza, giacché il comprendere avviene per la somiglianza, e l'ignorare per la diversità; di modo che la comprensione è una cosa identica o quasi con la percezione. Infatti, dopo avere enumerato i singoli mezzi con cui conosciamo i singoli oggetti [cfr. n. 1 vv. 56-8], alla fine aggiunge che con questi elementi « tutti i corpi sono compatti e armonizzati » e con questi « comprendono e gioiscono e patiscono » (: n. 1 vv. 59-60). Perciò dice che specialmente con

il sangue si comprende [cfr. n. 1 vv. 64-6]; infatti avviene nel sangue specialmente, fra le parti di un corpo, che siano mischiati gli elementi.

41 (cap. 11: cfr. n. 97) Dice dunque che sono molto intelligenti, e molto acuti nelle percezioni, quelli che hanno gli elementi mischiati in proporzione uguale o quasi, e non distanziati, né d'altro canto ridotti in particelle minute [cfr. n. 82] o di grandezza eccessiva; poi vengono quelli che più si avvicinano a questi; invece sono stolti quelli che stanno all'opposto.

Inoltre sono tardi e preoccupati, se hanno gli elementi radi e leggeri; invece, se li hanno densi e spezzati in piccole particelle [cfr. n. 82], questi tali sono impetuosi e impulsivi, e intraprendendo molte iniziative concludono poco, a causa dell'impeto di trasferimento del sangue.

Infine, se in una sola delle membra hanno la giusta mescolanza, con quella sola ciascuno è abile; perciò ci sono bravi oratori o bravi tecnici, secondo che abbiano quella data mescolanza nelle mani oppure nella lingua. Ed anche per le altre attitudini avviene lo stesso.

(capp. 12-24: segue la critica).

42 (capp. 12-15) ... E. parla di adattamento anche per i pori degli esseri inanimati; considera la mescolanza in generale per la corrispondenza dei pori; perciò l'olio e l'acqua non si mischiano [cfr. n. 86]... E ancora: i pori sono vuoti o pieni? Se sono vuoti, è in contraddizione con la propria teoria, che non ammette assolutamente il vuoto; ma se sono pieni, i viventi dovrebbero percepire sempre, perché è chiaro che c'è sempre adattamento del simile, secondo lui... In realtà, egli ammette la conoscenza per mezzo di due fattori, somiglianza e contatto; perciò ha parlato di « adattamento » [cfr. n. 88]. ... Sostiene che gli organi fra loro non hanno percezioni, perché hanno pori non corrispondenti; ma neppure ha definito esplicitamente se l'effluvio è simile o dissimile, quindi si do-

vrebbe concludere che la percezione non avviene mediante il simile, oppure che non dipende da mancata corrispondenza dei pori il fatto di non distinguere...

43 (cap. 16) Ma neppure dimostra coerenza quando parla di piacere e di dolore, e assegna il gioire ai simili e il dolersi ai dissimili[1]. Dice realmente che ci sono porzioni che sono « nemiche »; perciò, dice, « moltissimo distano le une dalle altre per il genere e la mescolanza e per le forme espresse » (: n. 4 vv. 42-3). In quella teoria, infatti, piacere e dolore si configurano a guisa di percezioni, o uniti a percezione, di modo che non è soltanto per i simili che avviene la percezione. Inoltre, se specialmente le affinità producono il piacere, nel contatto, a quanto E. dice, dovrebbero specialmente provare piacere o semplicemente percepire i corpi congenerati, dato che attraverso un medesimo processo egli fa avvenire la percezione e il piacere; invece, quando si ha una percezione, al momento della percezione spesso si prova dolore, o anche sempre, secondo questa affermazione di Anassagora, che ogni percezione avviene con dolore.

44 (cap. 20) ... Se il deperimento avviene a causa dell'effluvio, dato che E. adopera come generale indizio di ciò il fatto che anche gli odori si producono in virtù dell'effluvio [cfr. n. 95], ne conseguirebbe che i corpi più odorosi deperiscono subito; e si può dire invece che avviene proprio il contrario... Il respirare non è per sé stesso la causa dell'odorato... e non risponde al vero ciò che E. ha detto come se questa fosse la

[1] Come è sistema di Aristotele (ved. Test. 7 al principio), anche Teofrasto interpreta secondo il pensiero (πρὸς τὴν διάνοιαν), e non secondo le parole (πρὸς τὰ λεγόμενα). Che si patisca, secondo E., per i dissimili o i contrari, Teofrasto lo desume non da parole esplicite di E., ma in base a ciò che implicitamente, a suo parere, risulta dal frammento che cita (n. 4 vv. 42-3): « ἐχθρὰ » γὰρ εἶναι (scil. φησίν), διὸ (non διό-‹τι›, come supplisce il Diels seguendo l'Usener) « πλεῖστον ἀπ'ἀλλήλων διέχουσι » γένει τε καὶ κράσει « καὶ εἴδεσι ἐκμακτοῖσιν ». La citazione non è scrupolosamente testuale, ma, come altrove (e così anche in Aristotele), mira più al concetto che alle parole.

causa, aggiungendo ancora alla fine il seguente verso per sottolineare il concetto: (cita il n. 96 v. 1)...

45 (cap. 59) ... E. ha trattato anche dei colori, dicendo che il bianco è il colore del fuoco e il nero quello dell'acqua [cfr. n. 90] ... (cap. 91)... sui colori Platone [nel *Timeo*] dice press'a poco come E.

Dossografia

(risalente a Teofrasto attraverso Aetio)

Epitome placitorum pseudo-plutarchea (integrata con Stobeo), ed. H. Diels, *Doxographi Graeci* (1879).

Empedocle dice:

46 I 3, 20 (sugli elementi, cita n. 1 vv. 53-5, e spiega i nomi: Zeus è il calore e l'etere, Hera è l'aria, Aidoneo la terra, Nestis il seme e l'acqua).

5, 2: Il cosmo è uno, ma il cosmo non è il tutto, bensì una piccola parte del tutto, e il resto è materia inattiva.

7, 28 (Stobeo): ... chiama dei gli elementi, e cosmo la loro fusione... e l'unitaria forma in cui si risolveranno. Ritiene divine le anime, e divini anche quelli che le possiedono puri puramente (*aggiunta eterogenea*).

13, 1: Prima dei quattro elementi ci sono frammenti minimi [cfr. n. 82], come elementi omeomeri prima degli elementi.

15, 3: Colore è quello che si adatta ai pori della vista. (Stobeo): Quattro colori, quanti gli elementi: bianco, nero, rosso, ocra.

17, 3 (simile a 13, 1: cfr. Timone nella Test. 107).

18, 2 (citazione di n. 4 v. 33)

24, 2 (sul processo di aggregazione secondo la quantità, e non alterazione di qualità, cfr. Test. 61).

26, 1: Essenza della necessità è la causa che si serve dei principi e degli elementi.

30, 1 (citazione di n. 2 vv. 1-4).

47 II 1, 2 (Stobeo): Il mondo è unico.

1, 4: Il circuito del sole è il circolo del confine del cosmo.

4, 8 (Stobeo): Il cosmo perisce nella contrapposizione dell'astio e della concordia.

6, 3 (costituzione del cosmo): Prima si separa l'etere, e per secondo il fuoco, dopo di questo la terra. Da questa, fortemente compressa per la violenza della rotazione, sgorga l'acqua; di qui esala l'aria, e dall'etere si produce il cielo, dal fuoco il sole, e dagli altri elementi si condensa la crosta terrestre.

7, 6: Le sedi degli elementi non sono costantemente fisse né definite, ma si scambiano fra loro in tutti i modi[1].

8, 2 (inclinazione del cosmo): Poiché l'aria ha ceduto all'impeto del sole, i poli si sono inclinati; così le parti boreali stanno in alto, le australi stanno in basso, e in questa posizione sta l'intero cosmo.

10, 2: La destra del cosmo è al tropico estivo, e la sinistra a quello invernale.

11, 2: Il cielo è solido, formato dall'aria compressa dal fuoco in una massa cristallina[2], e comprende, in ciascuno dei due emisferi, la porzione ignea e quella aerea.

13, 2: Le stelle sono fatte dalla porzione ignea, che l'aria conteneva, e che espulse all'inizio della separazione degli elementi.

13, 11: Le stelle fisse sono fermate al cristallo, mentre i pianeti sono liberi.

[1] Forse è da leggere πανταχῶς (in luogo del corrotto πάντα τούς). Per l'argomento si veda anche Achille, *Isagoge*, p. 128b: E. non assegna agli elementi luoghi determinati, ma dice che si scambiano di posto fra loro, e quindi la terra è portata in alto e il fuoco più in basso.

[2] Cfr. Lattanzio, *de opificio dei* 17: *... esse caelum ..., ut Empedocles ait, aërem glaciatum...* Cfr. lo scoliaste a Basilio XXII 20: Dice che il cielo è condensazione di acqua (ὑδροπαγῆ), come una specie di copertura cristallina (καὶ οἱονεὶ κρυσταλλῶδες ἐπείλημα). Cfr. Achille, *Isagoge* 5: Dice che il cielo è cristallino, composto dalla materia gelata (ἐκ τοῦ παγετώδους).

20, 13: I soli sono due. Uno è l'originale, ed è fuoco, in uno dei due emisferi del cosmo; riempie l'emisfero, e si trova sempre di contro al suo proprio riflesso. L'altro è quello apparente, ed è il riflesso, nell'altro emisfero pieno dell'aria mista al calore. Il riflesso è prodotto per rifrazione dalla terra tondeggiante verso il sole cristallino, ed è trascinato intorno dal movimento dell'emisfero igneo. Il sole, per dire in breve riassumendo, è il riflesso del fuoco che c'è intorno alla terra.

21, 2 (Teodoreto, Stobeo): Il sole che risulta dal riflesso è di grandezza uguale alla terra.

23, 3 (sui tropici): Il sole gira, perché dal procedere dritto fino al limite del tutto lo trattengono la sfera che lo involge e i circoli tropici.

24, 7 (Stobeo): L'eclissi di sole avviene perché la luna gli passa sotto.

25, 15 (Stobeo): La luna è aria condensata, con l'aspetto di nuvola, e compressa dal fuoco, come un corpo compatto.

27, 3: Ha forma discoide.

28, 5 (Stobeo): È illuminata dal sole[1].

31, 1: La luna dista dal sole il doppio che dalla terra.

31, 4 (Stobeo): Rispetto all'altezza da terra al cielo, che è la verticale sopra di noi, la misura della distanza orizzontale è maggiore, perché il cielo si protende di più in questo senso, dato che il cosmo è quasi disposto come un uovo.

48 III 3, 7 (Stobeo): Dentro una nuvola penetra luce, che caccia l'aria resistente; allora lo spegnimento e la lacerazione producono il fragore, il balenio produce il lampo, e la tensione del lampo il fulmine [cfr. n. 50].

8, 1: Fa inverno quando prevale l'aria per densità ed è costretta in alto; fa estate, quando prevale il fuoco, cacciato in basso.

[1] Cfr. Filone, *de providentia* II 60 (testo armeno e interpretazione presso Bollack, II, p. 119), sulla luce e il movimento della luna.

16, 3: Il mare è « sudore della terra » (: n. 42) che è premuta dal calore del sole con la maggiore compressione [cfr. n. 43][1].

49 IV 5, 8: La mente risiede nella sostanza del sangue.

5, 12 (Stobeo): Pensiero e anima sono la stessa cosa.

9, 1 (Stobeo): Le percezioni sono ingannevoli.

9, 6: Le distinte sensazioni si producono per la corrispondenza dei pori; per ciascuna si adatta ogni sensibile proprio.

9, 14: L'appetito si produce per difetto di nutrimento.

9, 15: I piaceri nascono da somiglianza per la somiglianza, e in vista della compensazione nel caso di una deficienza, donde nasce nel bisognoso l'appetito del simile. I dolori si producono per i contrari, perché sono contrastanti fra loro tutti i corpi che differiscono nella loro composizione e nella mescolanza degli elementi.

13, 4 (Stobeo): E. spiega la vista con i raggi o con i simulacri, ma più spesso nel secondo modo; infatti ammette gli effluvi.

14, 1: Il riflesso dello specchio avviene per gli effluvi che si raccolgono sulla superficie dello specchio, e sono condensati dall'elemento igneo che è emesso dallo specchio e cattura l'aria circostante, su cui giungono i flussi.

16, 1: L'udito si produce per la percussione dell'aria contro la membrana che, dice E., pende dentro l'orecchio, sospesa e percossa come un diapason.

17, 2: Con l'aria respirata dal polmone penetra insieme l'odore. Quindi, quando la respirazione è greve, come avviene a quelli che sono costipati, non se ne ha la percezione a causa della alterazione.

22, 1: In un essere appena vivente la prima inspirazione

[1] Cfr. Filone, *de providentia* II 70 (presso Bollack, II, p. 85), sulla formazione del macrocosmo e del mare, ved. n. 42, e sul movimento del vento, ved. n. 49.

di aria avviene quando il liquido che è nel feto trova lo sbocco, e nel vuoto così formato si produce da fuori l'ingresso dell'aria esterna dentro i vasi aperti; e dopo di ciò, ormai, poiché il calore naturale con il proprio impulso verso l'esterno caccia l'aria, si produce l'espirazione; e poiché con la contrapposizione all'esterno per mezzo dell'aria ne procura il ritorno, si ha l'inspirazione. A partire da questo momento [ved. n. 96], poiché il sangue è portato verso la superficie, e caccia l'aria con i propri afflussi attraverso le fessure, l'espirazione avviene con l'uscita dell'aria; e poi l'aspirazione, quando il sangue ritorna indietro e l'aria penetra a sua volta negli spazi lasciati dal sangue. Qui E. suggerisce l'esempio della clessidra.

50 V 6, 1: Maschi e femmine nascono in rapporto a caldo e freddo. Quindi si racconta che i primi maschi sono nati dalla terra piuttosto ad oriente che a meridione, le femmine invece a settentrione.

8, 1: Avvengono parti mostruosi per eccesso di seme o deficienza, o per una perturbazione nel suo movimento, o suddivisione in più parti o deviazione.

10, 1: Parti gemini o trigemini avvengono per eccesso e frazionamento del seme.

11, 1: Le somiglianze con i genitori dipendono dalla prevalenza fra semenze genitali, le dissomiglianze dalla temperatura del seme evaporata.

12, 2: I feti si conformano secondo le immaginazioni della donna durante il concepimento; è successo a volte che una donna sia presa da figure o statue, e genera figli simili a quelle.

14, 2 (sterilità delle mule): A causa della matrice piccola, bassa, stretta, e collocata in posizione distorta rispetto all'utero, il seme non vi affluisce bene, e se anche ci riesce, l'utero non lo riceve.

15, 3: L'embrione non è un vivente, anzi rimane nell'utero senza respirare; la prima respirazione di un essere vivente

avviene con il parto, quando il liquido che è nei feti trova uno sbocco, e nello spazio vuoto così prodotto si ha l'ingresso dell'aria esterna dentro i vasi aperti.

18, 1: Quando il genere umano nacque dalla terra, la durata di tempo di un giorno era allora quanto quella di dieci mesi adesso, a causa della lentezza del corso del sole; poi, con il passare del tempo, il giorno divenne quanta è ora la durata di sette mesi. Perciò si hanno i parti al termine di dieci mesi e i parti settimini, dato che la natura del cosmo ha disposto così, che il feto si maturi in un solo giorno dopo la notte del concepimento.

19, 5: Le prime nascite degli esseri animati e delle piante non furono affatto perfezionate, ma disgiunte in membra che erano distaccate. La seconda generazione fu di parti composite in maniera spettrale. La terza fu di stampi squadrati. La quarta non fu più composizione di elementi simili, come terra e acqua, ma ormai ci furono rapporti scambievoli, quando per i primi si consolidò la vita, poi per altri la nutrizione, e infine anche la bellezza delle donne suscitò l'eccitazione del movimento spermatico.

Di tutti i viventi si distinsero i generi secondo la qualità delle mescolanze. Sentono l'impulso per l'acqua gli animali più adatti a ciò; altri respirano sollevandosi in aria, finché abbiano ignea la loro maggiore quantità; altri più pesanti restano a terra; e quelli che, nella mescolanza, risultano dotati degli elementi in parti uguali, fanno sentire la loro voce da tutti i loro toraci[1].

21, 1: Nella razza umana il feto comincia ad articolarsi dal giorno trentesimosesto, ed è completo nelle membra un giorno prima del cinquantesimo.

[1] Tutto il periodo è stato molto tormentato dalla critica testuale; ma mi pare da leggere così come è scritto nei codici. Non si deve alterare οἰκειότερα né ἀναπνεῖν, e tanto meno, alla fine, θώραξι πεφωνηκέναι, che significa la voce umana. Si veda invece H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, p. 431, con la traduzione di L. Torraca, *I dossografi greci*, Padova 1961, p. 212.

22, 1: I tessuti carnei sono generati dai quattro elementi in parti uguali nella mescolanza; i nervi, quando la misura di fuoco e di acqua è doppia nella mescolanza. Le unghie dei viventi sono prodotte quando i nervi si freddano al contatto con l'aria. Le ossa sono prodotte da due parti di acqua e luce dentro la terra, e di quattro di fuoco, quando a queste sono mischiate le parti di terra[1]. Sudore e lacrime si formano quando il sangue si scioglie e assottigliandosi cola.

24, 2: Un giusto raffreddamento del calore del sangue è il sonno, la recessione totale del calore è la morte.

25, 4: La morte è la dipartita del fuoco da tutte quelle parti di cui si compone la struttura di un uomo. ‹Anche› il sonno[2] è dipartita del fuoco (da alcune parti).

26, 4: I primi esseri viventi che sorsero dalla terra furono gli alberi, prima che il corso del sole si svolgesse intorno, e prima che giorno e notte fossero separati; contengono la disposizione maschile e femminile per la proporzione di mescolanza degli elementi. Articolandosi crescono per il calore che è dentro la terra, allo stesso modo che gli embrioni nell'utero sono parti della matrice. I frutti sono secrezioni dell'acqua e del fuoco delle piante; e quelle che hanno scarsezza d'acqua, quando questa evapora d'estate, perdono le foglie; quelle che ne hanno abbondanza, resistono, come avviene per l'alloro e l'ulivo e la palma. Le differenze dei sapori sono divergenze di variata costituzione, e quindi ci sono tali differenze nelle piante, perché contengono le omeomerie del nutrimento; così avviene nelle viti, che non fanno il vino buono

[1] Questo periodo, che si riferisce al frammento n. 12, mi pare da leggere in questo modo: ὀστᾶ δ' ἐκ δυεῖν μὲν ὕδατος καὶγῆς (cod. καὶ τῆς) ἔσω γῆς, τεττάρων δὲ πυρός, γῆς τούτῳ (cod. τούτων) συγκραθέντων μερῶν. Altrimenti καὶ αἴγλης al posto di καὶ τῆς. A principio della frase era già correzione del Wyttenbach δὲ δυεῖν al posto di δὲ δοκεῖ.

[2] Pare che manchi qualcosa nell'ultima frase, ma basterebbe un καὶ all'inizio: ‹καὶ› ὕπνον δὲ γίνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους. Prima del Diels il testo vulgato era διαχωρισμόν ‹τινα› τοῦ πυρώδους. Cfr. anche Tertulliano, *de anima* 43: *somnum... affirmant... Empedocles et Parmenides refrigerationem.*

se sono di un'altra qualità, ma se è diverso il terreno che le nutre.

27, 1: I viventi si nutrono per il deposito di sostanza adatta, e crescono con la presenza di calore; deperiscono e muoiono per mancanza di entrambi. Gli uomini di ora, paragonati ai primitivi, stanno nell'ordine dei feti.

28, 1: Nei viventi l'appetito dipende dalla mancanza degli elementi di cui ciascuno è formato; il piacere dipende dai liquidi, secondo l'azione di succhi e simili; il disgusto ‹dal contrario›[1].

Plutarco

51 *Quaestiones romanae* 101, 288b: La forma apparente della luna, quando è piena, non è sferica, ma ha la figura di una lenticchia o di un disco, ed è tale, secondo E., anche la sua struttura reale.

52 *de facie in orbe lunae* 5, 921f: Gli stoici disapprovano E., che rappresenta la luna come un cristallo di aria compatta sul tipo della grandine, circondato da una sfera di fuoco.

53 ibid. 9, 925c: La luna rasenta in certo modo la terra, e girando vicino, « come l'orma di un carro s'avvolge, dice E., nel modo che svolta intorno alla meta estrema » (: n. 57). Infatti non supera l'ombra della terra, anche se spesso si alza un poco [donde le fasi lunari], perché è immensa la fonte luminosa; così dunque appare che si aggira a portata di mano e quasi in braccio alla terra, tanto che la terra le frappone ostacolo di contro al sole, perché non oltrepassa questo luogo ombroso e terrestre e notturno, che è il lotto terrestre. Perciò

[1] Forse la frase si riferisce non all'impulso erotico, bensì all'appetito del cibo e quindi al piacere del gusto; ma è corrotta e mutila. Forse si potrebbe intendere così: τὰς δὲ ἡδονὰς ἐξ ὑγροῦ κατὰ τὰς τῶν χυμῶν (cod. καὶ τὰς τῶν κινδύνων καὶ) ὁμοίων κινήσεις, τὰς δὲ ὀχλήσεις κατὰ (cod. καὶ) τὰς ‹ἐναντίας›. Per l'argomento dell'appetito si veda la Test. 58, alla fine.

possiamo dire con sicurezza che la luna rimane dentro ai confini della terra, dato che è oscurata dalle sue estremità.

54 ibid. 12, 926d-927a: Sta quindi attento, amico, e bada bene che, cambiando e spostando ogni cosa dal suo posto naturale, tu non giunga a costruire il sistema della fine del mondo, e a portare nei fatti terreni l'astio di E., o piuttosto a menare nella natura gli antichi Titani e Giganti. Che tu non voglia desiderare di assistere a quella terribile dissoluzione, a quello sconcerto che il mito narra, con tutto il pesante da una parte separato e il leggero dall'altra: « ivi la specie splendida del sole non atterrisce, né c'è neppure il genere villoso della terra né il mare » (: n. 29), come dice E.; non fruiva di calore la terra, non della brezza l'acqua; non un corpo pesante in alto, non un corpo leggero in basso; ma distaccati e ostili e solitari stavano i principî dell'universo, senza concedere né unione né rapporto di una cosa con l'altra; anzi fuggendo e deviando, e portati per proprie vie, superbi, si trovavano in quello stato che tocca a tutto ciò da cui manca dio, nel senso che vuole Platone[1], cioè i corpi derelitti di mente e di anima, fino a quando non giunge nella natura il desiderio suscitato dalla provvidenza, e la concordia arriva, ed Afrodite, ed Amore, come dicono E. e Parmenide ed Esiodo; allora mutano di sedi e si scambiano a vicenda le proprie qualità, e costretti gli uni dalle leggi del movimento, altri da quelle della stabilità, sono forzati ad imporre il meglio e a ricondurlo da dove

[1] La citazione è dal *Timeo* 53b: παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν, ὅταν ἀπῇ τινος θεός. Ma si noti che il passo di Platone è presente anche prima, dove Plutarco cita i versi di E., e parla della separazione del pesante e del leggero: *Tim.* 52-3 τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα ... τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλῃ, τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἴζει φερόμενα ἕδραν· τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς ... τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὑτῶν ὁρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταὐτὸν συνωθεῖν, διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὑτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. Quindi non c'è molto da ricavare per E. dalla presente testimonianza; ved. commento al n. 29. Per analoga commistione di E. e Platone, si veda la Test. 76.

si trova, ricomponendo l'accordo e la conciliazione nell'universo.

55 *de primo frigido* 952b: ... il fuoco scompone e divide, ma l'acqua amalgama e trattiene, perché per mezzo dell'umidità riunisce e stringe. È questo il concetto che anche E. dimostra, quando chiama il fuoco costantemente « astio rovinoso », e « conciliante concordia » l'umido.

Cfr. *de animae procreatione in Timaeo* 1026b (ved. la nota a n. 5 v. 4).

56 ibid. 953e: Queste concrezioni che ci appaiono come dirupi e picchi e rocce, E. ritiene che si sono costituite per il fuoco che è nel profondo della terra, e « radicate sorgono mentre il fuoco le avvampa » [ved. n. 75].

Cfr. Seneca, *Naturales quaestiones* III 24: E. ritiene che in molti luoghi la terra nasconda dei fuochi, e così l'acqua si riscalda, se si trovano sotto al terreno attraversato da corsi d'acqua.

57 *Quaestiones naturales* 20, 917a: Alcuni dicono, come E., che la lacrima viene emessa quando il sangue è agitato come il siero del latte.

58 *Symposiacae quaestiones* III 2, 2: Questo fogliame perenne, « a resistente foglia », per usare il termine di E. (: n. 77), non dipende dal calore... Alcuni ritengono che il fogliame resista per uguaglianza di struttura nella mescolanza; e a questo motivo E. aggiunge come causa una certa simmetria dei pori, che filtrano il nutrimento in maniera ordinata e continua, in modo che affluisce in quantità sufficiente. Ma per le piante che perdono le foglie questo non è possibile per la rarità dei pori in alto e la loro strettezza nelle parti basse [ved. n. 78], dato che questi non pompano e quelli frappongono ostacolo: quel poco che prendono lo versano a fiotti, come succede in un'aiuola mal curata, mentre, se si annaffiano regolarmen-

te, le piante ricevono ogni volta un nutrimento bastante e proporzionato, e restano giovani e verdeggianti.

ibid. VI 2, 668a: La vita si conserva insensibilmente nelle piante, perché dall'ambiente, come dice E., attingono l'occorrente d'acqua; e a noi l'appetito insegna di cercare e di inseguire ciò che ci manca nella struttura della nostra mescolanza.

59 [Plutarco] *Stromata* 10 (presso Eusebio, *Praeparatio evangelica* I 8): E. dice... che dalla primitiva mescolanza degli elementi si era separata l'aria e si era espansa tutto all'intorno; dopo l'aria essendo sfuggito il fuoco, e non trovando un'altra sede, corre su in alto [ved. n. 39], al di sotto del circolare cristallo d'aria. Quindi ci sono in cerchio, in movimento attorno alla terra, due emisferi, uno di fuoco interamente, e l'altro misto di aria con un po' di fuoco; questo egli considera che sia la notte. L'inizio del movimento avvenne perché successe che durante l'assembramento il fuoco irruppe.

Il sole, nella sua vera natura, non è fuoco, ma del fuoco è un riflesso, come quello che produce una superficie d'acqua. E la luna, dice E., per conto proprio è costituita dall'aria, che il fuoco ha catturato, e questa si è compatta, come fa la grandine; e dal sole essa riceve la luce.

60 Dice anche che la mente è riposta nel sangue, non in testa o nel petto; quindi ogni uomo primeggia con quella parte del corpo, in cui ne sia diffusa una maggiore quantità [ved. Test. 41].

Biologi e naturalisti

61 Galeno, *in Hippocratis de natura hominis* I 13 (Corpus Medicorum Graecorum V p. 27): Ippocrate per primo, fra quanti sappiamo, insegnò che gli elementi si combinano... Dagli stessi elementi che indica Ippocrate, anche E. dice che siamo prodotti noi e tutti gli altri corpi terrestri, non però con elementi

combinati insieme, sibbene accostati e aderenti in piccole particelle.

Cfr. ibid. I 3, inoltre IV 762: ... con elementi spezzati in piccole particelle.

Cfr. Aristotele, *de generatione et corruptione* II 6, 334a; anche *de Melisso* 976b, 37 sgg.

62 Galeno, *in Hippocratis epidemiarum librum sextum* II 46, p. 119: I maschi sono più caldi, come dimostrano la grossezza delle loro vene e il colore; in generale gli uomini sono più bruni delle donne... Il maschio è concepito nella parte destra della matrice, come hanno già detto i più antichi. Così si espresse Parmenide: (fr. 17 Diels). Ed E. disse così: (cita il n. 72).

Cfr. Ateneo presso Oribasio, *ex libris incertis*, p. 105: ... concorda anche il fisico E. per quanto riguarda il tempo della completa differenziazione degli embrioni. Parmenide dice che il maschio si conforma prima della femmina, cioè prima gli embrioni concepiti a destra che quelli a sinistra.

63 Galeno, *Definitiones* 99, vol. 19, 372: ... la digestione degli alimenti... E. dice che avviene per macerazione (σήψει, putrefazione).

Cfr. *Commento agli Aforismi di Ippocrate*, vol. 18, 1°, p. 8: ... era un'antica abitudine per questi autori dire, degli alimenti, che non sono macerabili (ἄσηπτα), mentre noi diciamo indigesti (ἄπεπτα).

Cfr. Plutarco, *Quaestiones naturales* 912c e 919d (che cita il n. 81): ἡ δὲ πέψις ἔοικεν εἶναι σῆψις.

64 Sorano, *Gynaecia* I 21 (Corpus Medicorum Graecorum IV p. 14): Il periodo mestruale può anche anticipare di qualche giorno o ritardare; a ciascuna donna capita nel suo proprio periodo, e non negli stessi giorni a tutte, come dice Diocle, e prima ancora E., allorché decresce la luce della luna.

65 ibid. I 57 (Corpus Medicorum Graecorum IV, p. 42): Il cor-

done ombelicale si compone di quattro vasi, due venosi e due arteriosi; attraverso di essi, per il nutrimento, giunge all'embrione la materia sanguigna e respiratoria. Questi vasi E. ritiene che s'impiantino nel fegato, il medico Fedro nel cuore.

Ved. n. 68, e Test. 68.

66 Censorino, *de die natali* IV 7: dapprima singole membra dalla terra quasi pregna sorsero sparsamente, poi si composero, e formarono la struttura materiale di un essere intero, mista di fuoco insieme ad acqua [cfr. n. 7]; V 4: ... se il figlio nasca solo dal seme paterno,... o anche materno, come ritiene E. [cfr. n. 63]; VI 1: pensò che prima di ogni altro organo si forma il cuore, nel quale specialmente è riposta la vita umana; VI 6: Anassagora ed E. concordano che sono generati i maschi, quando il seme si spande nella parte destra, e nella sinistra le femmine... Se nelle semenze dei genitori il calore è uguale, si genera un maschio somigliante al padre; se invece è freddo, ecc.; VI 9: sull'argomento dei gemelli... quando la semenza è più di quanto basta per uno, si spartisce in due... così sembra che E. ritenesse, ma non indicò le cause di questa suddivisione...; VII 5: nel settimo mese la donna può partorire [cfr. n. 70].

Celio Aureliano, *Malattie croniche* I 5, p. 534 (sulle cause del *furor*): dicono, seguendo E., che una forma di follia consista nella purificazione dell'animo, e un'altra nella alienazione della mente a causa del corpo o della sua disuguaglianza.

Ippolito

67 *Refutatio omnium haeresium* I 3-4: Anche sulla natura dei demoni E. ha parlato a lungo, dicendo che si aggirano per regolare le cose della terra, essendo moltissimi. La causa di tutto l'universo disse che è l'astio e la concordia, e chiamò dio il fuoco intelligibile dell'unità; dal fuoco tutto è composto e nel fuoco si risolverà... Più di ogni altro professa la dottrina della metensomatosi, esprimendosi così: (cita il n. 104). Disse che le anime trasmigrano in tutti gli animali...

Disse che tutta la regione terrestre è piena di mali, e dall'orbe terrestre i mali arrivano a disporsi fino alla luna, ma non vanno oltre, in quanto tutta la zona al di là della luna è più pura; e questa è anche l'opinione di Eraclito.

Cfr. V 7 (cita il n. 116, parlando delle anime e di Hermes psicopompo).

68 VI 9-20, pp. 136-48: (cap. 9) Simone dice che dell'intero universo è principio il fuoco... È l'infinita potenza il fuoco, ma non semplice secondo Simone, come ritengono semplice anche il fuoco i più che hanno detto semplici i quattro elementi...

(capp. 11-2)... il fuoco e tutti gli enti visibili e invisibili... possono riflettere e parlare e distinguere ed agire, proprio come dice E.: (cita il n. 1 vv. 56-8). Simone aggiunge infatti: E. riteneva che le parti del fuoco, visibili e invisibili, « tutte possiedono pensiero » e proporzionata conoscenza (: n. 1 v. 46).

Dunque il cosmo generato nacque dal fuoco « non generato », e cominciò a nascere, dice Simone, in questo modo, quando le sei radici prime del principio della genesi il generato prese dal principio di quel fuoco. E dice che le radici sono nate a coppie dal fuoco...

(cap. 13) Di queste sei potenze, e della settima che va con queste, Simone chiama la prima coppia pensiero e riflessione, cielo e terra... Perciò, dice, spesso il logos guardando ai prodotti di pensiero e riflessione, cioè di cielo e terra, parla... Chi parla in questo modo, dice Simone, è la settima potenza, colui che è stato, sta, e starà...

(cap. 14) Questa, dice Simone, è la settima potenza, di cui Mosè dice: (cita *Genesi* 1, 2)... Come dunque, e in che modo, dio costruisce l'uomo?... Questo ombelico, dice Simone, termina in quattro principî, perché dalle due parti ci sono due arterie, vettrici di respiro, ... e due vene, vettrici di sangue,... presso le cosiddette porte del fegato, che nutrono il generato [ved. Test. 65]; ... la cosiddetta aorta lungo la spina dorsale

[cfr. n. 70,2]... e dentro il cuore avviandosi il respiro imprime il movimento degli embrioni... Il feto non mangia con la bocca e non respira con le narici [ved. Test. 49] ... è tutto circondato dal cosidetto « chitone tenerello » (ved. n. 66,1)...

(cap. 18) ... Intorno a ciò Simone dice letteralmente così nella sua *Rivelazione*: ... Di tutta l'eternità ci sono, da un'unica radice, due rami, che non hanno né principio né termine... Lo spazio mediano è l'aria incommensurabile, che non ha principio né termine... Secondo la preesistente potenza incommensurabile, la quale non ha principio né termine [ved. n. 1 v. 7]...

69 VI 21-6, pp. 148-53: (cap. 21) L'eresia di Valentino ha un sostrato pitagorico e platonico.

(cap. 25) ... Sulla durata del cosmo i Pitagorici si esprimono nel seguente modo: (cita anonimo il n. 1 vv. 11-2 di E.); e chi intendono dicendo « questi »? l'astio e la concordia. Secondo i Pitagorici la concordia rende incorruttibile, eterno il cosmo; questa è la loro teoria, in cui infatti l'esistenza e il cosmo è unità; invece l'astio scinde e trascina e cerca di produrre pluralità lacerando il cosmo... l'astio, dicono, taglia l'esistenza del cosmo in animali, piante, metalli e cose simili a queste; della genesi di tutte le cose generate, secondo loro, è demiurgo l'astio, mentre la concordia...

(cap. 26) ... Costoro pensano che ci sia la metensomatosi delle anime, come sostiene anche E. che pitagoreggia.

70 VII 29-31, pp. 210-7: (cap. 29) Marcione Pontico... assunse due principî dell'universo, dicendo l'uno buono e l'altro cattivo... Costui crede che la gente non si accorga che non di Cristo è discepolo, ma di E., che era vissuto molto prima di lui; così ha ripetuto le medesime formule, insegnando che ci sono due cause di tutto il mondo, astio e concordia. Ciò che dice infatti E. sulla disposizione del cosmo, se già l'abbiamo accennato anche prima, tuttavia non voglio tacerlo

neppure ora, per contrapporlo alla eresia di questo ladruncolo. Dice E. che sono sei in tutto gli elementi, di cui il cosmo è composto ed è: due sono materiali, terra e acqua, e due organici, fuoco e aria, con cui la materia si ordina e si modifica, e due agenti, astio e concordia, che lavorano con quei mezzi organici la materia e costruiscono; dice così: (cita il n. 1 vv. 53-5). Zeus è il fuoco, l'alma Hera è la Terra... Aidoneo è l'aria, perché per lui vediamo tutto, ma lui soltanto non vediamo; Nestis è l'acqua... Dunque l'astio è la causa di tutto l'edificio, ed E. dice che è « rovinoso » (: n. 1 v. 8), cioè ferale; gli importa che sussista questo edificio per tutta l'eternità; e l'astio ferale è demiurgo e fattore della genesi di tutte le cose generate, mentre la concordia produce l'uscita dal cosmo delle cose generate, e il loro cambiamento, e la costituzione dell'unità. Di questi parla E.: che due sono immortali e non generati (: n. 1 v. 5) e principio del nascere mai non hanno avuto (: n. 1 v. 7); anzi dice in questo modo: (cita n. 1 vv. 11-2). Chi intende dicendo « questi »? l'astio e la concordia. Infatti non cominciarono a nascere, ma c'erano e ci saranno sempre,... non potendo sottostare a distruzione in virtù della non generazione.

... Quando la concordia dai molti fa l'uno, e le cose dissolte ricongiunge nell'uno, di nuovo l'astio le scinde dall'uno e produce la pluralità, cioè fuoco acqua terra aria, e gli esseri viventi che da questi nascono, e le piante, e quante parti del cosmo noi consideriamo [cfr. n. 1 v. 10]. E intorno alla forma del cosmo, che è ordinata dalla concordia, E. dice in questo modo: (cita il n. 35),... mentre l'astio da quella unità strappa e produce pluralità.

71 C'è anche questo che dice E. intorno alla propria genesi: (cita n. 103 v. 9), cioè chiama dio l'uno e la sua unità, in cui stava prima di essere strappato dall'astio e prima di nascere fra questi tantissimi esseri dell'ordinamento dell'astio. Dice infatti « per l'astio furente » (: n. 103 v. 10^{a}), chiamando

« furente » e agitato e scosso il demiurgo di questo mondo[1].

Questa è la condanna e la necessità imposta alle anime, che l'astio strappa dall'unità e produce e lavora, quando E. dice in questo modo: (cita n. 103 vv. 4-5), chiamando le anime « demoni longevi », perché sono immortali e vivono lunghe vite: (cita n. 103 v. 6), e chiamando « beati » quelli che la concordia dalla pluralità ha condotto all'unità del cosmo intellegibile. Questi dunque dice che « errano » e per di più: (cita n. 103 vv. 7-8). Qui dice che sono « tremendi cammini » delle anime le loro mutazioni e trasformazioni nei corpi. Questo è ciò che significa il verso: (ripete n. 103 v. 8), perché le anime cambiano corpo dopo corpo, travolte e punite dall'astio; non sono ammesse a permanere dentro l'unità, ma dall'astio sono punite con tutte le punizioni le anime che cambiano corpo dopo corpo.

E. dice: (cita n. 103 vv. 11-4). Questa è la punizione che il demiurgo infligge, come un fabbro che forgia il ferro, e dal fuoco lo immerge nell'acqua... Questo è ciò che significa dicendo: (ripete n. 103 vv. 12^{c}-4). Secondo E., dunque, le anime odiate e tormentate e punite in questo cosmo, la concordia le rassembra, essendo buona, e mostrando compassione per il loro gemito e la disposizione inammissibile e malvagia dell'« astio furente »; e si premura e si affanna di toglierle a poco a poco dal cosmo e collocarle nell'uno...

Orbene, per tale disposizione del ferale astio, data a questo cosmo frazionato, E. esorta i propri discepoli ad astenersi da tutti gli esseri animati, perché dice che i corpi che si mangiano degli animali sono dimore di anime punite; ed insegna a quelli che ascoltano tali parole ad essere continenti nell'unione con la donna, perché non collaborino e non partecipino alle opere che l'astio compie, il quale sempre scioglie e strappa l'opera della concordia.

[1] Leggo il testo così: νείκει γάρ φησι μαιν<ομένῳ, μαιν>όμενον καὶ τεταραγμένον καὶ ἄστατον τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ κόσμου ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἀποκαλῶν.

Afferma E. che questa è una legge grandissima dello stabilimento dell'universo, quando dice: (cita n. 103 vv. 1-2), chiamando « necessità » il cambiamento che avviene dall'uno ai molti secondo l'astio e dai molti all'uno secondo la concordia; e chiama « dei », come dicevo, quattro fattori mortali: fuoco acqua terra aria, e due immortali « non generati », nemici con sé stessi per sempre, l'astio e la concordia...

72 Tale è da noi ragionata, secondo E., la genesi del cosmo e la distruzione e la composizione che risulta dal bene e dal male. Ed E. dice che c'è pure una terza potenza intelligibile, quale si può rilevare anche in questi versi, quando dice: (cita n. 1 vv. 37-46).

(cap. 30) Poiché dunque Marcione o qualcuno dei suoi cani abbaia contro il creatore, tirando fuori i ragionamenti della contrapposizione di bene e male, bisogna dire a costoro che tali discorsi né Paolo l'apostolo né Marco il monco promossero; non ce n'è nessuno di questi nell'evangelo secondo Marco, ma li ha detti E. figlio di Metone di Agrigento. È lui che Marcione depreda, supponendo fino ad ora di non farsi accorgere che tutta la dottrina della sua eresia egli la trasporta dalla Sicilia, con le stesse parole, nei testi evangelici. Orsù, Marcione,... tu dici che del cosmo esiste un demiurgo cattivo; e come non ti vergogni di inculcare nella chiesa i discorsi di E.? Dici che c'è un dio buono che annulla le creazioni del demiurgo: e come non è questa la concordia di E., che tu apertamente evangelizzi per gli uditori, il dio buono? Tu proibisci di fare nozze, di fare figli, di prendere cibi... non ti accorgi di insegnare i *Lustrali* di E.? Davvero tu lo segui in tutto, e insegni ai tuoi discepoli di rifiutare i cibi, perché non mangino come corpo il residuo di un'anima punita dal demiurgo; annulli le nozze legate da dio, andando dietro alle massime di E., perché ti sia conservata una e indivisibile l'opera della concordia; giacché le nozze, secondo E., dividono l'uno e producono i molti, come abbiamo mostrato.

73 (cap. 31) La prima e più infame eresia di Marcione, che contempla la composizione del bene e del male, abbiamo dunque dimostrato che appartiene ad E.; ma poiché, ai nostri giorni, un certo marcionista Prepone Assiro... si è ora accinto a tentare qualcosa di nuovo, neppure questo voglio tacere. Egli dichiara giusto che ci sia un terzo principio, e sia disposto mediano fra bene e male; ma neppure così Prepone è riuscito ad evitare le massime di E. Infatti E. dice che c'è un cosmo ordinato dall'astio perfido, e l'altro intellegibile, della concordia, e sono questi due i contrastanti principî di bene e male; e dice che « mediano » fra i divergenti principî esiste il « giusto logos » (cfr. n. 1 vv. 4-5), secondo cui vengono congiunte le cose separate dall'astio, e vengono armonizzate secondo la concordia nell'unità[1]; e proprio ‹per› questo giusto logos, che collabora con la concordia, E. invocando la Musa, lui stesso la invita a collaborare con lui, dicendo così: (cita n. 1 vv. 1-4).

A questi concetti andò dietro anche Marcione, e rifiutò del tutto la genesi del Salvatore nostro: riteneva sconveniente che dalla fatturazione del mortalissimo astio sia nato il logos che collabora con la concordia, cioè con il bene; ma senza nascere dunque, il logos, sceso dall'alto, e mediano essendo tra il male ed il bene, « nel quindicesimo anno dell'impero di Tiberio Cesare predica nelle sinagoghe » (: citazione del Vangelo di Marcione). Così ragiona Marcione: se è medianità, è immune da ogni natura del male; ed è cattivo, come egli dice, il demiurgo, quindi le sue creazioni; perciò Gesù è disceso sulla terra, dice, non generato, per essere immune da ogni cattiveria. Ed è immune, dice, anche dalla natura del bene, per essere medianità; nel senso che Paolo dice [*ad Rom.* 8, 3?]

[1] Dopo questo ἐνί mi pare evidente che si debba integrare un ἐπί all'inizio della frase successiva: ‹ἐπὶ› τοῦτον δὲ αὐτὸν τὸν δίκαιον λόγον, ... Μοῦσαν ὁ Ἐμπεδοκλῆς προσαγορεύων ... Questo è il senso del frammento citato, n. 1 vv. 1-4; è invocata la Musa perché collabori al λόγος di E., e non il λόγος è designato come Musa.

ed egli stesso ammette: « Perché dite buono me? uno solo è buono » (: *Ev. Marc.* 10, 18).

Queste dunque sono le massime di Marcione, con le quali ingannò molti adoperando i discorsi di E.; trasferendo alla propria dommatica la filosofia escogitata da lui, Marcione ha costruito un'immonda eresia; ma penso che sia stata da noi confutata abbastanza, e che nulla sia stato omesso delle sentenze con cui costoro guastano i discepoli di Cristo rubacchiando ai greci.

Cfr. ibid. X 7, p. 267 (cita il n. 4 vv. 18-9 dopo il n. 1 vv. 53-5, ved. Test. 70).

Testimonianze supposite

74 Plutarco, *de esu carnium* I 2, 993c: ... ognuno direbbe che, per quei primi che si misero a mangiare carne, l'indigenza di cibi ne era la causa... Ancora l'etere nascondeva il cielo e le stelle... « e non s'era costituito in qualche modo un sole che, avendo una corsa sicura e non errante, distinguesse l'aurora e il tramonto, e che di nuovo girasse indietro incoronandola con le feraci ore redimite di corolle; anzi era offesa la terra » dalle scomposte inondazioni dei fiumi ecc.[1]

75 ibid. II 1, 996e: ... come il ciceone di Circe, « che mischia doglie, dolori, e inganni e lamenti »[2].

[1] In tutto il brano compaiono espressioni poetiche o interi esameri, come quelli che seguono alle parole οὕπω δ' ἥλιος ἴδρυτο ἀπλανῆ καὶ βέβαιον ἔχων δρόμον.. Per esempio:

οὕπω δ' ἠ<έ>λιος <μὲν> ἔχων ἀπλανῆ δρόμον ἠῶ
καὶ δύσιν ἔκρινεν, περὶ δ' ἤγαγεν αὖθις ὀπίσσω
καρποφόροισιν ἐπιστέψας καλυκοστεφάνοισιν
ὥραις· γῆ δ' ὕβριστο ...

Ma non mi pare che in tali versi si rifletta lo stile di E.; per il concetto si veda la Test. 47.

[2] Il verso ὠδίνας, ὀδύνας κυκέων, ἀπάτας τε γόους τε, non merita di essere attribuito ad E., e non ne offre appiglio, a mio parere; ma ved. Wilamowitz, in « Hermes » 1905, p. 165. Forse è anche inutile, od erroneo, supplire le congiunzioni in ὠδίνας <τ'> ὀδύνας <τε> κυκέων. È giusto, ovviamente, leggere il verbo κυκέων, che è forma ionica (attico κυκάω), e non il sostantivo κυκεών « ciceone ».

76 Ierocle, commento al *Carmen aureum* v. 54: ... dice bene Eraclito che da vivi viviamo la morte degli uomini, e con la morte otteniamo la loro vita. Infatti l'uomo discende e cade dalla sede felice, come dice il pitagorico E., « bandito dagli dei e viandante affidato all'astio furibondo » (: n. 103 vv. 9^{b}-10^{a}). Ma l'uomo risale, e ricupera lo stato primitivo, se riesce a fuggire le cose terrestri e il « luogo ingrato », come dice E., « dove è strage e disfida e delle altre morti le stirpi », e dove quelli che vi cadono « vanno vagando in mezzo alle tenebre nella prateria della cecità » (: n. 109 vv. 1^{c}-2 e 4). Ma l'impulso di chi fugge la prateria della cecità s'indirizza verso il prato della verità; e se l'uomo lo scarta, con la spinta dell'ala smarrita perviene in un corpo terrigno, « di una vita beata rimasto privo »[1]. Con questi concetti concorda anche Platone, che si esprime così su questa discesa: (cita dal *Fedro*)...

77 Suida, s.v. αὐτίκα: Il proverbio che « subito anche i ciocchi mostrano quelli che possono fruttificare »[2], si dice di coloro che fin dal principio sanno mirare al buon fine.

[1] Da queste parole ὀλβίου αἰῶνος ἀμερθείς, lo Stein ricavò la clausola esametrica αἰῶνος ἀμερθείς, che attribuì ad E.; cfr. Omero, *Il.* XXII 58 e il commento al n. 109.

[2] Il proverbio è un esametro: αὐτίκα καὶ φυτὰ δῆλα, τὰ μέλλει κάρπιμ' ἔσεσθαι. Ma l'attribuzione ad E. è arbitraria, a parte il diverso valore che in E. hanno le parole φυτά e δῆλα.

TESTIMONIANZE
STORICHE E LETTERARIE

78 Gorgia, *Helena* 6: (Elena fece quel che fece) per i voleri della fortuna e le delibere degli dei e i decreti della necessità... [cfr. n. 103 v. 1].

Lisia, fr. 261 (fr. 115 Thalheim, da paremiografi e lessici, fra cui Suida s. v. Ἐμπεδοκλέους ἔχθρα): E per parte mia mi figuravo legati i nostri buoni rapporti con tale amore, che neppure l'inimicizia di E. ci fosse di ostacolo.

Isocrate XV 266-9: Secondo me, non si può chiamare vera cultura quella che all'atto pratico non è di alcun aiuto né a parlare né ad agire... Posso consigliare ai giovani di spendere un po' di tempo in queste discipline, ma senza lasciare che la propria indole si inaridisca in tali argomenti e si smarrisca nelle questioni dibattute dai dotti di un tempo, quando uno sosteneva che infinito è il numero degli enti, mentre E. diceva quattro e in mezzo a loro l'astio e la concordia, ed Ione non più di tre, e Alcmeone due soltanto, Parmenide e Melisso uno, e Gorgia nessuno assolutamente. Credo che simili discorsi stupefacenti equivalgono agli spettacoli dei giochi di prestigio, che non servono a niente, eppure dai sempliciotti sono molto accorsati; ma chi vuole fare qualcosa di produttivo deve eliminare da tutte le esercitazioni sia i ragionamenti vani sia le attività che non servono niente alla vita.

Platone, *Symposium*, capp. 15-6 (il discorso di Aristofane sulla spaccatura degli esseri umani e il σύμβολον): cfr. n. 63 e Test. 23.

Platone, *Theaetetus* 152e: ... nulla mai è, ma sempre diventa. Su ciò tutti i saggi in fila, tranne Parmenide, concordano: Protagora ed Eraclito ed E., e le cime dei poeti nei due generi di poesia, Epicarmo per la commedia e Omero per la tragedia...

Platone, *Sophista* 242c-e: Mi sembra che ciascuno ci racconti una favola come ai bambini... E la nostra gente eleatica, a cominciare da Senofane e ancora prima, facendo consistere nell'uno ciò che si designa come tutto il mondo, per questa via va avanti con i suoi racconti. Ma ioniche muse e, più tardi, certe muse siciliane, considerarono che era il partito più sicuro combinare insieme questi due concetti, sostenendo che l'essere è molteplice ed unico, e si compone per odio e per amore. Discordando sempre concorda, annunciano le più ferme di quelle muse [Eraclito]; ma le altre, più morbide, hanno smorzato questo sussistere della situazione in questo modo sempre, e dicono che a turno il tutto è unico a volte... e a volte è molteplice...

Alcidamante, Eraclide Pontico (oltre Timeo, Satiro e autori successivi): ved. Diogene Laerzio, Test. 97 sgg.

Menestore di Sibari: secondo Teofrasto, *de causis plantarum* I 21, aveva seguito nella botanica una teoria svolta da E. nella zoologia.

Teofrasto, *Intorno ad Empedocle* (titolo di una monografia citata fra gli scritti teofrastei presso Diogene Laerzio V 43).

Epicuro, fr. 96 ed. Arrighetti (in una lettera che parla forse di Nausifane): ... di lui che leggeva le opere di Anassagora e di E., e di queste discettava distesamente. — Cfr. anche

Pap. Herc. 1148, fr. 15 III (fr. 27 Arrighetti, p. 270, dove E. è nominato incidentalmente).

Ermarco (successore di Epicuro), *Lettere intorno ad Empedocle*, in numero di ventidue (citate da Diogene Laerzio X 25).

Apollonio Rodio, *Argonautica* I 496-500 (inizio di un canto di Orfeo fra gli Argonauti, che della teoria fisica di E. può contenere un riflesso, ma mediato; si veda per es. il frammento anonimo di un poema cosmogonico in Pap. Oxy. 2816 vv. 13-8; cfr. anche Virgilio, *Ecl.* VI 31 sgg.).

Cronologia

79 Glauco di Reggio, citato da Apollodoro: ved. Test. 97.

Aristotele, *Metaphysica* I 3, 984a: Anassagora... per l'età fu anteriore ad E., ma posteriore di attività.

Cfr. Simplicio, Commento alla *Physica*, p. 25: ... fu di poco posteriore ad Anassagora, e fu seguace di Parmenide e suo frequentatore, ma ancor più dei pitagorici.

Aristotele, *de anima* I 2, 405b: Ippone... confuta quelli che dicono che il sangue è l'anima [ved. n. 1 v. 66].

Xanto (contemporaneo di Teofrasto): ved. Test. 104.

Timeo, presso Diodoro Siculo XIII 83-4: Ad Agrigento, in quel tempo [circa l'anno 406 a.C.], il più ricco era forse Tellia, che nel suo palazzo aveva parecchi appartamenti di rappresentanza, e aveva ordinato ai portieri, di servizio davanti all'ingresso, che fossero invitati in casa tutti gli stranieri. Ed anche molti altri cittadini si comportavano in maniera analoga, ricevendo in casa secondo il costume antico e liberale. Così appunto dice E. di loro, « venerandi approdi per gli ospiti e ignari di malignità » (: n. 100 v. 3). Una volta che da Gela, durante una bufera, erano giunti cinquecento cavalieri, Tellia li accolse tutti in casa, come racconta Timeo nel quindicesimo libro... In quel tempo i cittadini erano più di venti-

mila, e, insieme ai residenti estranei, non meno di duecentomila.

Olimpiodoro, commento al *Gorgia* di Platone, p. 6 ed. Norvin: Platone e Gorgia erano della stessa epoca; infatti Socrate nacque nel terzo anno dell'olimpiade settantasettesima [anno 469; cfr. la *Cronaca* di Apollodoro, p. 262 Jacoby], e lo visitò il pitagorico E., il maestro di Gorgia; senza contare che Gorgia scrisse un elegante libro sulla natura nell'olimpiade ottantaquattresima [anni 444-440]. Quindi prima viene Socrate, di ventotto anni o poco più. D'altra parte Platone scrive nel *Teeteto* [183e: parla Socrate], « quando ero molto giovane incontrai Parmenide che era assai vecchio... »; ma Parmenide fu maestro di E. maestro di Gorgia, e anche Gorgia raggiunse la vecchiaia, perché, come è noto, morì a 109 anni; quindi Platone e Gorgia furono contemporanei.

Suida, in riferimento a Melisso (s. v. Meleto di Laro): ... era dell'epoca di Zenone eleate e di E.; scrisse un libro *Intorno all'ente*. Fu anche avversario politico di Pericle, e in difesa di Samo combatté come stratego una battaglia navale contro Sofocle, il poeta tragico, nell'olimpiade ottantaquattresima [anni 444-440: navarchia del 441-440; e ved. Test. 82 e 94].

Si vedano Test. 97-9, 101, 112, 116-7. Inoltre:

Gellio, XVII 21 (per gli anni 477-450, fra la battaglia del Cremera e il Decemvirato): In quell'epoca fu famoso E. di Agrigento nello studio della filosofia naturale.

Eusebio, *Cronaca* (per l'anno 456): Erano famosi i filosofi naturalisti E. e Parmenide.

ibid. (per l'anno 436): Allora erano famosi il filosofo naturalista Democrito, E. di Agrigento, i filosofi Zenone e Parmenide, e Ippocrate di Coo.

Eusebio, *Praeparatio evangelica* X 4: E. è uditore di Telauge, nel tempo in cui Eraclito il tenebroso era illustre [anni 504-501].

80 [Aristotele], *Problemata* 953a: ... furono di costituzione melanconica E. e Platone e Socrate, ed altri parecchi fra i personaggi noti.

81 Aristotele, *Sophistici elenchi* 183b (sulla storia della retorica) e fr. 65 Rose dal dialogo del *Sophista* (su E. inventore della retorica): ved. Test. 100, e anche Diogene Laerzio IX 25.

Cfr. Sesto Empirico VII 6, inoltre Quintiliano III 1,8 (su Gorgia discepolo di E.).

Cfr. Schol. a Giamblico, *Vita Pythagorae*, p. 198 Nauck: Parmenide di Elea fu un pitagorico, e da lui, come è noto, discende Zenone... che insegnò i principî della dialettica; quindi è da Pitagora che ebbe origine la dialettica; e così pure la retorica, perché del pitagorico E. furono scolari Tisia e Gorgia e Polo.

82 Aristotele, *Rhetorica* 1407a: Principio fondamentale del linguaggio è la purezza, e consiste in cinque punti: (il primo è l'uso dei collegamenti...; secondo, parlare con termini appropriati...); terzo, non usare espressioni ambivalenti (ἀμφίβολα). A questo ricorre, in realtà, chi non ha argomenti, ma fa finta di avere qualcosa da dire; così pure nella poesia, quando uno si trova in queste condizioni, adopera quelle espressioni, come fa E.; quindi sorge un inganno dall'ampio giro di parole, e succede all'uditorio come alla gente con gli indovini: la gente annuisce, quando ascolta queste frasi ambivalenti, « varcando il confine del Fasi, Creso un grande impero distruggerà »;... quindi, se non c'è un motivo specifico, bisogna evitarle.

Dionisio, *de compositione verborum* 22: Dello stile severo, nelle combinazioni del linguaggio, molti sono gli esponenti nel campo della poesia, della storia, dell'oratoria politica; sugli altri primeggiano nell'epica Antimaco di Colofone e il fisico E., nella lirica Pindaro, nella tragedia Eschilo.

83 Aristotele, *Poetica* 1447b: Si chiama poeta, secondo l'usanza,

chi pubblica in versi un'opera di medicina o di scienze naturali; ma Omero ed E., a parte il metro, non hanno nulla di comune, e quindi è giusto chiamare Omero poeta, ma l'altro è un fisico piuttosto che un poeta.

Dialogo *de poetis*, fr. 70 Rose (su E. scrittore omerico, e ricco di metafore): ved. Test. 100, e i frammenti di E. nn. 66, 120, 125.

Meteorologica 357a: ... è anche buffo se uno crede di avere esposto un concetto chiaro, quando dice, come E., che il mare è « sudore della terra » (: n. 42); ma dicendo così, forse si dice abbastanza per la poesia, perché la metafora le conferisce, ma non è abbastanza per la conoscenza della natura.

Cfr. Plotino IV 8,1 (dopo aver citato il n. 103 vv. 9-10): ... ad E. la stessa forma poetica non consentiva di essere chiaro (trad. Cilento).

Cfr. Schol. a Dionisio Trace p. 166 (e p. 168) ed. Hilgard: ... non è poeta chi solo si serve del metro; non lo è E., che scrisse il poema fisico (φυσικά), né chi tratta di astronomia, né il pitico Apollo, che dà oracoli in versi.

Cfr. Cicerone, *de oratore* I 50: ... in questo modo, anche quelli che sono i φυσικοί dei greci, si chiameranno poeti, per il fatto che il naturalista E. ha scritto un poema eccellente.

Plutarco, *de audiendis poetis* 16c: I poemi di E. e di Parmenide, i *Teriaci* di Nicandro, la gnomica di Teognide, sono composizioni che dalla poesia assumono il metro e la prosodia come un veicolo, in modo da non adottare la forma prosastica.

Cfr. Plutarco, *de Pytiae oraculis* 420e.

Diogene Laerzio IX 22: Anche Parmenide svolge la sua filosofia in composizioni poetiche, come Esiodo e Senofane ed E.

Apuleio, *Florida*, cap. 20: E. compone carmi.

Filone, *de providentia* II 39 e 42: Senofane o Parmenide od E., ... si lasciarono attrarre dalla forma poetica ... uomini

ottimi, ma poeti non felici... non ebbero in dono lo spirito delle muse speculando di teologia.

Cfr. Quintiliano, I 4, 4: Le lettere non sono ignare della filosofia ... in virtù di E. fra i greci, o di Varrone e Lucrezio fra i latini, che ci esposero in versi i dettami della sapienza.

Lattanzio, *Divinae Institutiones* II 2: Non saprei se contare E. tra i poeti o tra i filosofi, dato che scrisse in versi sulla natura del mondo come Lucrezio e Varrone fra i romani.

84 Ippocrate (*corpus*), *de prisca medicina* 20: Alcuni medici e sofisti dicono che non è in grado di conoscere la medicina chi non sa che cosa è l'uomo... e tende alla filosofia questo loro discorso, come hanno fatto E. ed altri, che hanno scritto sulla natura, e spiegano dal principio che cosa è l'uomo, e in che modo si formò dapprima, e con che cosa fu costruito. Ma quante di queste cose sono state dette da qualche sofista o medico, oppure scritte nelle opere intorno alla natura, credo che tutto ciò giovi meno all'arte medica che alle belle lettere; e credo che intorno alla natura non si ricava qualcosa di chiaro da nessun'altra fonte che non sia la medicina.

Galeno, *Meth. med.* I 1: ... non era una piccola gara di emulazione quella che si svolse in antico fra le scuole di Cos e di Cnido, per imporsi con una quantità di scoperte... ed anche i medici dell'Italia, cioè Filistione ed E. e Pausania e i loro accoliti, partecipavano alla nobile gara...

Plinio, *Naturalis historia* 29, 1: Un'altra scuola, che si chiama empirica per il suo indirizzo sperimentale, cominciò in Sicilia con Acrone di Agrigento, che fu segnalato dall'autorevole giudizio del naturalista E.

Plutarco, *de Iside et Osiride* 383d: Si racconta che il medico Acrone diventò famoso ad Atene per la grande pestilenza [dell'anno 430], quando, accanto agli ammalati, fece accendere il fuoco.

85 Zenone (presso Suida, s.v.): ... scrisse una *Esegesi delle dottrine di E.*; ... dicono che fu inventore della dialettica, come E. della retorica [cfr. Test. 100].

Plutarco, *Commento ad E. in dieci libri* (elencato fra le opere di Plutarco nel catalogo di Lampria).

Ved. anche Test. 52.

Probo, *ad Vergilium*, p. 10 Keil: Da questi quattro elementi ogni cosa poi risulta composta, secondo la teoria degli stoici, Zenone di Citio e Crisippo di Soli e Cleante di Asso; questi presero a modello E. di Agrigento, che intorno agli elementi dice così: (cita il n. 1 v. 53), ecc.

Galeno, *de Hippocratis et Platonis placitis* III 2-4, p. 260 Müller: Avrebbe fatto meglio Crisippo, se si provava ad illustrare il concetto di Zenone [sulle affezioni dell'anima], e non a trascrivere tanti versi, ricavandoli da tutti quanti i poeti... (p. 274)... così ricorda versi di Orfeo e di E. e Tirteo e Stesicoro ed Euripide e di altri moltissimi poeti, che contengono le stesse stranezze ... (p. 281) ... Crisippo ha riempito l'intero volume con versi di Omero, Esiodo, Stesicoro, E., Orfeo...

ibid. III 5, p. 293: ... nel seguito... Crisippo... presenta le testimonianze dei poeti, inserendo fra le loro parole pochi commenti suoi... Comincia dunque da un brano di E., e lo spiega, e nella spiegazione comincia da alcuni argomenti interessanti, fra cui quello del suono della voce, che ho ricordato nel secondo di questi commentari [per es. la voce ἐγώ secondo la falsa etimologia data da Crisippo].

Sulla commistione di dottrina stoica ed empedoclea, cfr. Orazio, *Epist.* I 12, 19-20.

Ved. anche S. Gerolamo, *contra Rufinum* III 39-40, 565 (in rapporto ad *Epistula* 84, 528), per la conoscenza di E. accanto a Pitagora e Platone.

86 Lucrezio, I 714-33 (E. è il maggior vanto della Sicilia).

87 Sallustio, *Empedoclea* (ricordati da Cicerone, *ad Quintum* II 9: Le poesie di Lucrezio sono proprio come tu mi hai scritto, illustrate da tanta forza di pensiero, ma anche da tanta abilità di mestiere; però, se riesci a leggere gli *Empedoclea* di Sallustio, ti potrò stimare un eroe, quando vieni, ma non un uomo).

Cicerone, *Academica priora* II 14: ... quando volete scombinare tutto nella filosofia..., tirate fuori E., Anassagora, Democrito, Parmenide, Senofane, ed anche Platone e Socrate... Tuttavia questi fisici molto di rado sono invasati, forse un poco E., che mi sembra impazzire qualche volta, e allora proclamano che tutto rimane al buio e che noi non si capisce e non si vede nulla, e che non c'è assolutamente niente che si possa scoprire come è fatto.

ibid. 23: Parmenide e Senofane, benché con versi meno pregevoli di E. [cfr. n. 1 vv. 42-3], ma anche loro in versi ad ogni modo, quasi con ira stigmatizzano l'arroganza di chi osa dire di sapere, mentre nulla si può sapere.

Cfr. *de amicitia* 7, 24: Agrigentinum quidem doctum quendam virum carminibus Graecis vaticinatum ferunt, ... contrahere amicitiam, dissipare discordiam.

88 Filodemo, *de vitiis* X, col. 10: ... molti appaiono insuperbiti proprio nell'ambito della filosofia, come Eraclito e Pitagora ed E. e Socrate ed alcuni poeti che i comici antichi satireggiavano.

TESTIMONIANZE BIOGRAFICHE E BURLESCHE

89 Alessi (presso Fozio): *Nestide sicula dea*, dice Alessi [ved. n. 1 v. 55].

Cfr. Eustazio, p. 1180 (che dipende dai grammatici Elio Dionisio e Pausania): Σικελικὴ δέ τις, φασί, θεὸς Νῆστις ἐλέγετο.

90 [Aristotele], *Ethica Eudemia* 1253a: I naturalisti... assumono come principio che il simile vada verso il simile; perciò E. disse che la cagna si posa sul tegolo con cui ha massima somiglianza.

Parallelamente *Magna moralia* 1208b (una cagna faceva sempre la cuccia sullo stesso tegolo, perché aveva, spiega E., qualcosa di simile al tegolo). Ma vedasi *Ethica Nicomachea* VIII 1, 1155b.

91 Gnomologio parigino n. 153: Interrogato perché se la prende tanto a male quando si sparla di lui, E. rispose che non potrebbe rallegrarsi di essere apprezzato, se non si dolesse di essere biasimato.

ibid. n. 158: A chi gli diceva di non riuscire a trovare saggio nessuno, E. rispose che era logico, perché chi cerca un saggio dovrebbe essere prima saggio lui stesso[1].

[1] Cfr. Gnomologio vaticano n. 283, e gli altri passi paralleli citati da L. Sternbach, in « Wiener Studien » 1888, p. 239. In Diogene Laerzio IX 2, 20 figura come interrogante E., e gli risponde Senofane, considerato suo maestro da Ermippo; ved. qui avanti Test. 99.

92 Varrone, *Saturae Menippeae*, fr. 163: E. dice che gli uomini sono nati dalla terra come la bieta [cfr. n. 62 v. 4].

Cfr. Luciano, *Philopseudes* 3 (che non fa il nome di E.).

93 Plinio, *Naturalis historia* XXX 1: Per imparare l'arte magica, presero il mare per lo meno Pitagora, E., Democrito, Platone, imponendosi un esilio piuttosto che un viaggio; e, ritornati, la vollero diffondere, o la custodirono come dottrina arcana.

Cfr. Filostrato, *Vita Apollonii* VIII 1, 2 (donde Suida s.v. Pitagora, e voce 1003: E.).

Apuleio, *Apologia* 27 (in rapporto all'ateismo e alla magia): Similmente furono riguardati con sospetto, per E. i lustrali (*catharmoe*), per Socrate il demone, per Platone il sommo bene.

94 Tertulliano, *de anima* 32: Ma E., poiché aveva delirato d'essere un dio, e perciò forse sdegnava di essere ricordato come un semplice eroe, ecco che dice « sono stato un ciocco e un pesce ». (: n. 104,2). E perché non un melone, tanto è sciocco, e un camaleonte, tanto è gonfio? Ma no, un pesce: e perché non si sentisse la puzza di tale stato dalla sua tomba, preferì di farsi cuocere arrosto buttandosi giù dall'Etna. Così è finita con lui la metensomatosi, come una cena estiva con l'arrosto.

95 Ermia, *Derisione dei filosofi pagani* 4 e 8: ... Ora sono un immortale, e ne godo, ma poi divento mortale, e me ne piango... ho paura del mio corpo e non so come chiamarlo, se uomo o cane o lupo o toro o uccello o serpente o drago o chimera... e inoltre E. mi rappresenta pure come un ciocco (: n. 104, 2).

... Ma si alza E. per il contraddittorio, e minaccia e sbraita forte dalla cima dell'Etna: « sono cause del tutto l'odio e l'amore, questo unisce, quello separa, ed è proprio l'astio a combinare tutto; sono io a definirli simili e dissimili, infiniti e aventi fine, sempiterni e generati ». Bravo, E.!, ti voglio seguire finanche alla bocca del vulcano.

96 Giamblico, *Vita Pythagorae* 113: Un giovane, in casa di E., aveva sguainato la spada contro l'ospite Anchito, perché gli aveva mandato a morte il padre con una sentenza in tribunale; e già stava aggredendolo per l'ira scatenata che l'aveva colto, e voleva trafiggere il giudice di suo padre, Anchito, come fosse un assassino, quando E., senza indugio, mutando tono sulla

lira e accordando un'armonia distensiva e tranquilla, intonò subito quel verso di Omero [*Od.* IV 221] che parla di un filtro « contro dolore e collera, oblio di tutti i mali »; così salvò dalla morte il proprio ospite Anchito, e dall'omicidio il giovane. Si racconta poi che costui, fra i discepoli di E., divenne il più insigne da quel momento.

97-115 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* VIII 2:

97 (cap. 51) E. era figlio di Metone figlio di Empedocle, e cittadino di Agrigento: così dice Ippoboto. Così dice anche Timeo nel quindicesimo libro delle *Storie*, e poi che Empedocle, nonno del poeta, fu un personaggio insigne; sono le stesse notizie che riferisce Ermippo. Parimenti Eraclide, nell'opera *Sulle malattie*, nota che il suo casato era illustre, perché il nonno manteneva una scuderia. Anche Eratostene nei *Vincitori di Olimpia*, in base alla testimonianza di Aristotele, registra che il padre di Metone aveva vinto nella settantunesima Olimpiade [anno 496].

(cap. 52) Così ha scritto nella *Cronologia* il grammatico Apollodoro: « Era figlio di Metone, migrò a Turi, dice Glauco, appena quella colonia era stata fondata [anno 444] ». E poi, più avanti: « Mi sembra del tutto fuori strada chi narra che, dalla patria fuggito a Siracusa, prese parte alla guerra dei Siracusani contro gli Ateniesi; ma non è proprio il caso, perché allora, se non era morto, era vecchio decrepito ». Dice infatti Aristotele, come pure Eraclide, che E. morì a sessanta anni; invece quello che aveva vinto nella settantunesima Olimpiade, « col celete, questo era il nonno omonimo ». In tal modo Apollodoro ha indicato insieme anche il tempo.[1]

98 (cap. 53) D'altra parte Satiro, nelle *Biografie*, dice che E.

[1] Apollodoro aveva ragione di escludere E. dagli avvenimenti bellici in Sicilia al tempo della guerra del Peloponneso. Invece poteva trattarsi della breve spedizione ateniese contro Siracusa e Selinunte, quella del 454, guidata da Lampone amico di Pericle (secondo Giustino IV 3, 4: ved. Pareti, *Sicilia antica*, Palermo 1959, p. 139).

era figlio di Essèneto, e lasciò pure un figlio di nome Essèneto: in una medesima Olimpiade, con il celete vinse E., e il figlio vinse nella lotta; oppure nella corsa, come dice Eraclide nell'*Epitome*. Nelle *Memorie* di Favorino ho poi trovato la notizia che E., per i delegati delle città, volle immolare un bue di miele e farina[1]; e che aveva un fratello, di nome Callicratide.

Infine il figlio di Pitagora, Telauge, nella lettera a Filolao, dice che E. era figlio di Archìnomo. (cap. 54) Che poi fosse siciliano di Agrigento, lo attesta E. stesso, quando comincia i *Lustrali*, dicendo: (cita n. 100 vv. 1-2[a]). Fin qui le notizie sulla sua stirpe.

99 Timeo nel nono libro racconta che era uditore di Pitagora[2], ma dice che allora fu accusato, come successe a Platone, di essersi appropriato della sua dottrina, e fu quindi escluso dal partecipare alla scuola. Dice che di Pitagora fa menzione egli stesso in questi versi: (cita il n. 108 vv. 1-2). Però altri sostiene che con queste parole si riferisce a Parmenide.

(cap. 55) Neante dice che fino al tempo di Filolao e di E. i Pitagorici tenevano riunioni di scuola in comune; ma quando E. divulgò la dottrina con la sua poesia, disposero nel loro statuto di non parteciparla a nessun poeta; aggiunge che la stessa cosa toccò a Platone, che infatti ne fu escluso. Tuttavia non precisa di chi era stato uditore E., ma solo ha dichiarata inattendibile la lettera attribuita a Telauge, che lo fa discepolo di Ippaso e di Brontino.

[1] Cfr. Ateneo I, 5e (quindi Suida s.v.'Αθηναῖος): ... poiché era un pitagorico e quindi astinente dagli esseri animati, quando ad Olimpia vinse una gara equestre, ai presenti di quella assemblea offrì un bue fatto con mirra e incenso e i condimenti più preziosi.

[2] Cfr. già Diogene VIII 50. Sul pitagorismo di E., che sostanzialmente è una falsità, a mio parere, le testimonianze sono molteplici; si veda anche il neoplatonico Siriano, nel commento alla *Metafisica* di Aristotele, pp. 11 e 43-4, e specialmente il passo di Clemente Alessandrino, *Stromata* VI 17, riportato qui a p. 328; inoltre il commento ai nn. 126 e 127, qui a p. 295; Filostrato, *Vita Apollonii* I 1, donde Suida s.v. (1003) Empedocle, e s.v. (3121) Pitagora; infine Porfirio, *de abstinentia carnium* I 3.

Invece Teofrasto afferma che fu seguace di Parmenide e lo imitò nella poesia, perché anche Parmenide aveva scritto in esametri l'opera pubblicata *Intorno alla natura*. (cap. 56) Ma Ermippo dice che non di Parmenide fu seguace, sibbene di Senofane; ebbe rapporti con lui ed imitò la sua maniera poetica; quindi solo più tardi frequentò i Pitagorici.

Alcidamante, nel libro della *Fisica*, dice che Zenone ed E. erano stati uditori di Parmenide nello stesso periodo; più tardi l'avevano lasciato, e allora Zenone si mise a filosofare per conto proprio, mentre E. passò ad ascoltare Anassagora e Pitagora: di questo emulò l'austerità di vita e di comportamento, dell'altro la teoria fisica.

100 (cap. 57) Aristotele dice nel *Sofista* che E. fu il primo ad inventare la retorica, e Zenone la dialettica. Nel libro *Sui poeti* dice così, che E. è uno scrittore omerico, molto forte nell'espressione, perché è ricco di metafore, e impiega tutti gli espedienti della tecnica poetica; paragonabile ad Omero persino in questo, che aveva scritto anche altre poesie, come la traversata di Serse e il proemio ad Apollo, ma poi le aveva bruciate una sua sorella.

O forse fu una figlia, come Geronimo dice, che bruciò il proemio a malincuore, ma volentieri il poema persiano perché era incompiuto. (cap. 58) Questi dice anche in generale che scrisse tragedie e discorsi politici; ma Eraclide, il figlio di Sarapione [cioè Eraclide Lembo], sostiene che non sono di lui le tragedie[1]. Geronimo dice di averne rinvenute quarantatre; Neante conferma che aveva scritto queste tragedie quando era giovane, ma dice di averne rinvenute soltanto sette.

101 (cap. 59) Satiro dice, nelle *Biografie*, che fu medico ed oratore egregio; che suo scolaro fu Gorgia di Leontini, eccellente

[1] Cfr. Suida (da Esichio), s.v. (1001) Empedocle: figlio di una figlia del primo E., poeta tragico; le sue tragedie sono ventiquattro.

nella retorica e autore di un manuale; quello vissuto fino a centonove anni, secondo Apollodoro, nella *Cronologia*. Orbene Satiro riferisce che Gorgia diceva di avere assistito di persona a qualche prodigio fatto da E.[1], ma che lo stesso E., in realtà, nelle sue poesie, si vanta di potere fare ciò, ed altre più cose ancora [cfr. n. 99], quando scrive questi versi: (cita il n. 98 vv. 1-9).

102 (cap. 60) Anche Timeo, nel diciottesimo libro, dice che fu un uomo molto ammirato sotto vari aspetti. Una volta i venti etesi soffiavano tanto forte da danneggiare il raccolto; allora fece scorticare dei somari e, confezionati degli otri con la pelle, li stendeva intorno alle colline e sulle cime dei monti per acchiappare il vento: passata la burrasca, fu salutato « carceriere del vento »[2].

103 Così Eraclide, nell'opera *Sulle malattie*, dice che E. raccontò a Pausania il fatto della donna senza fiato[3]. Questo Pausania, secondo la testimonianza di Aristippo e di Satiro, era amato da lui; è appunto quello a cui dedica il poema *Sulla natura* con queste parole: (cita il n. 1 v. 27); anzi compose anche un epigramma per lui: (cap. 61) « Crebbe la patria Gela questo medico Pausania, detto figlio di Anchita, stirpe di Asclepio, che molti mortali, languenti in penosi morbi, dai recessi di Persefone distolse ». Dunque Eraclide riferisce il caso straordinario della donna senza fiato, di cui E. conserva per trenta giorni il corpo senza respiro e senza pulsazioni; perciò lo definisce medico e anche indovino, perché desume insieme

[1] Cfr. Porfirio, *Vita Pythagorae* 29: ... simili prodigi hanno compiuto anche E. di Agrigento, Epimenide cretese, e il nordico Abari... Ad E. fu dato il soprannome di baluardo dei venti (ἀλεξάνεμος). Similmente Giamblico, *Vita Pythagorae* 135 (con il soprannome, in forma corretta, ἀλεξανέμας).

[2] Cfr. Clemente, *Stromata* VI 30: ... fu chiamato carceriere dei venti (κωλυανέμας); si narra appunto, che dalla montagna agrigentina una volta soffiava un vento, ecc.

[3] Cfr. Diogene Laerzio, I 12: Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τῷ περὶ τῆς ἄπνου. Probabilmente, questo libro o racconto faceva parte dell'opera *Sulle malattie*, citata da Diogene qui e in precedenza, Test. 97.

tali qualità anche da questi versi (cap. 62): (cita il n. 100 vv. 1-11). (cap. 63) E qui, dice, chiama « grande » Agrigento, ‹non› il fiume, ma ‹la rocca›, perché contava ventimila e ottanta cittadini[1]. Quindi racconta che, per la loro vita lussuosa, E. disse: « Gli agrigentini si godono il lusso come se domani dovessero morire, ma costruiscono palazzi come per vivere in eterno ». E si dice che proprio questi *Lustrali* il rapsodo Cleòmene recitò in Olimpia, come attesta Favorino nelle *Memorie*[2].

104 Anche Aristotele dice che fu un uomo liberale, e alieno dall'aspirare a qualsiasi dominio, dato che rifiutò il regno che gli veniva offerto perché evidentemente amava di più la vita semplice, come dice Xanto nello scritto dedicato a lui.

105 (cap. 64) Le stesse notizie ha riferito Timeo, quando insieme adduce il motivo di questa definizione di E. come democratico. Racconta di un invito a pranzo in casa di un magistrato: il festino procedeva, ma non si era servito da bere; e mentre gli altri se ne stavano zitti, E. s'era indignato della villania e chiese che si portasse da bere; ma l'ospite rispose di aspettare il presidente del Consiglio. Quando arrivò, fu nominato simposiarca, e naturalmente ad insediarlo fu l'ospite; volle anche manifestare un principio di dittatura, perché decretò o di gradire il vino da bere o di riceverlo innaffiato sulla testa. Orbene, E. per il momento non fiatò, ma il giorno

[1] Il testo porta una cifra spropositata, 800.000: μέγαν δὲ τὸν Ἀκράγαντα εἰπεῖν φησιν, ‹οὐ› ποταμὸν ἀλλ' ‹ἄστυ›, ἐπεὶ μυριάδες αὐτὸν κατῴκουν ὀγδοήκοντα. Diodoro Siculo, ved. Test. 79, dice « più di 20.000 » (πλείους τῶν δισμυρίων), oppure, contando tutti i residenti, compresi i meteci e gli schiavi, « non meno di 200.000 » (σὺν δὲ τοῖς κατοικοῦσι ξείνοις οὐκ ἐλάττους τῶν εἴκοσι μυριάδων). Perciò nel testo di Diogene Laerzio, che ha qui come fonte Eraclide, sarà da correggere μυριάδες in μυρία δίς, e cioè: ἐπεὶ μυρία δὶς αὐτὸν κατῴκουν ὀγδοήκοντα.

Il controllo di questi dati, e la distribuzione della popolazione globale, dovrebbero farsi con il metodo che, per Imera, è stato illustrato da David Asheri, *La popolazione di Imera nel V sec. a. C.*, in « Rivista di filologia classica » CI 1973, pp. 457-65. Vedasi invece J. Zafiropulo, *Empédocle*, Paris 1953, p. 19, che segue i calcoli di Glotz.

[2] Cfr. Ateneo XIV, 620d: Il rapsodo Cleomene ad Olimpia recitò i *Lustrali* (Καθαρμοί) di E., come racconta Dicearco nell'*Olimpico*.

dopo li citò in tribunale[1], e li fece condannare a morte come colpevoli entrambi, l'ospite e il simposiarca.

106 Questo fu appunto l'inizio della sua attività politica. (cap. 65) E un'altra volta, quando il medico Acrone, per la reputazione che godeva nell'ordine dei medici, chiese al Consiglio un luogo per erigere il sepolcro di famiglia, E. si fece avanti e si oppose alla richiesta; parlò fra l'altro di eguaglianza, e poi fece una domanda di questo genere: Ma quale epigrafe ci metteremo? Forse questa? « Eccelso medico Acrone di Agrigento, di padre eccelso, l'eccelso tumulo tumula dell'eccelsa patria ». Altri presentano il secondo verso così: « dell'eccelsa cima la tomba eccelsa ricopre ». In questa forma l'epigramma è attribuito a Simonide.

107 (cap. 66) Più tardi E. fece anche sciogliere l'assemblea dei mille, e la costituì per un triennio, in maniera che non fosse solo prerogativa dei ricchi, ma anche aperta alla tendenza democratica. Timeo, che spesso fa menzione di E., nel libro undicesimo e dodicesimo osserva che egli dimostra di avere nutrito nella politica una concezione diversa da come appare nella poesia, vanaglorioso ed egoista. Dice infatti: (cita il n. 100 vv. 4-5[1]), ecc. Ma nel tempo che dimorava ad Olimpia, riscuoteva veramente la maggiore considerazione[2], e di nessun altro si parlava tanto nei circoli quanto di E. (cap. 67) Tuttavia più tardi, quando Agrigento mutò governo, al suo ritorno si opposero i discendenti dei suoi nemici; quindi si rifugiò nel Peloponneso, dove morì.

Non è stato risparmiato neppure E. da Timone, che lo

[1] Cfr. Plutarco, *adversus Coloten* 32: ... dimostrò le prepotenze e le malversazioni dei concittadini al potere, e salvò il paese da carestia, e dalla rovina, ecc. Cfr. *de curiositate* 515c: ... apparve d'avere cacciato la rovina dal paese ecc. Cfr. Filostrato, *Vita Apollonii* VIII 7: ... arrestò la corsa di un nembo scoppiato sul territorio.

[2] Si veda anche Favorino, *de exilio*, col. 1: ... E. ed Eracle e il capitano dei romani Mucio: E. celebrato per la virtù, Eracle per l'immortalità, e Mucio per il valore.

Il testo del papiro è a p. 376 nell'edizione di A. Barigazzi (1966), con il commento alle pp. 409-11; per le altre testimonianze di Favorino su E., addotte da Diogene Laerzio, si veda il Barigazzi alle pp. 205-7.

aggredisce con questi versi, quando dice: « ed Empedocle buggerone di esametri plateali, quanti poté, tanti sciupò: quello che dai principî distinse i principî bisognosi di principî ».

108 Intorno alla sua morte c'è una tradizione discorde. Eraclide, dopo aver narrato il caso della donna senza fiato, per cui E. acquistò la reputazione di avere rimandata viva la donna morta, racconta che stava facendo un sacrificio vicino al terreno di Pisianatte[1], ed erano invitati alcuni dei suoi amici, fra cui Pausania; (cap. 68) e poi, dopo il convito, mentre gli altri si erano sparsi e riposavano, o sotto gli alberi nella campagna vicina, o dove volevano, egli invece era rimasto nel luogo che aveva occupato durante il convito; ma quando, venuto il mattino, si destarono, lui solo mancava. Mentre si cercava, e si interrogavano i servi, che dicevano di non sapere niente, uno solo disse di avere udito, nel mezzo della notte, una voce altissima che chiamava E.; e poi, quando si era alzato, d'avere visto una luce in cielo e un riflesso di fiaccole, e nient'altro. Tutti rimasero stupiti per quanto era accaduto, ma Pausania scese e mandò qualcuno alla ricerca; però più tardi ordinò di non darsi altra pena, e comunicò che era accaduta una cosa veramente desiderabile; ormai gli si doveva sacrificare come se fosse diventato un dio.

109 (cap. 69) Ermippo precisa che aveva curato una tale Pantea di Agrigento, data per spacciata dai medici, e per questo faceva il sacrificio; gli invitati erano circa ottanta. Ippoboto racconta che, levatosi dal convito, si era diretto verso l'Etna, e poi, giunto ai crateri di fuoco, si gettò dentro e scomparve, volendo confermare la fama nata intorno a lui, che era diventato un dio[2]; ed in seguito il fatto fu confermato, perché uno

[1] È un personaggio ignoto; ma per tutti i particolari del racconto si veda il commento di F. Wehrli, *Herakleides Pontikos*, Basel 1953, pp. 86-90.

[2] Ved. anche Test. 94 e 95; inoltre Filostrato, *Vita Apollonii* I 1; Luciano, *de lapsu in salutando* 2; Cedreno, *Cronaca* I, p. 276; Suida, s.v. χαίρετε (anche voci 1003 e 3121);

dei suoi calzari fu rilanciato in alto; infatti era solito usare calzari di bronzo[1]. È questa la versione negata da Pausania.

110 (cap. 70) Diodoro di Efeso, quando tratta di Anassimandro, dice che E. lo aveva emulato, cercando di mostrare il suo fasto teatrale e copiandone il vestiario austero. Quando scoppiò una pestilenza a Selinunte per il fetore di un vicino torrente, cosicché gli abitanti perivano e le donne abortivano, E. vi provvide, deviando in quel luogo a proprie spese altri due fiumi vicini: con questa mescolanza le acque si addolcirono; così cessò la pestilenza, e un giorno, mentre i Selinuntini banchettavano presso il fiume, apparve E.; si alzarono per rendergli omaggio e lo venerarono come un dio. Quindi si gettò nel fuoco per confermare questa opinione di sé.

111 (cap. 71) A questa tradizione si contrappone Timeo esplicitamente; afferma che di là si recò nel Peloponneso; e in una parola, non ne fece più ritorno, per cui anche la sua fine è assolutamente ignota. Timeo contraddice nominatamente ad Eraclide nel quattordicesimo libro, per il motivo che Pisianatte era un siracusano e non aveva terreni ad Agrigento; e poi Pausania, che era ricco, avrebbe innalzato un monumento al suo amico, una statuetta o un sacello, come si addice ad un dio, quando si fosse diffusa quella voce. E come pensare, così ragiona Timeo, che si buttò nel cratere del vulcano, se dell'Etna, che pure è vicino, non aveva mai fatto cenno?

Tzetze, commento all'*Iliade*, p. 29. L'anonimo del Papiro ercolanense è citato nell'apparato al frammento n. 100.

Cfr. Orazio, *Ars Poetica* 464: *deus immortalis haberi | dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam | insiluit.*

Cfr. Luciano, *Icaromenippus* 4: ... mi viene davanti il filosofo E., nero come un carbonaio, tutto sporco di cenere e abbrustolato... Non temere, o Menippo, disse: Non sono affatto un iddio; perché mi pareggi agli immortali? (: Omero, *Od.* XVI 238). Io sono il fisico E.; mi gettai nei crateri dell'Etna, e da un vortice di fumo fui portato qui nella luna, dove ora abito, e vado passeggiando per l'aere, e mi cibo di rugiada. Si veda anche Taziano, *ad Graecos*, cap. 3.

[1] Per il salto nell'Etna e la prova del sandalo di bronzo, ved. anche Strabone, VI p. 274 e 276. Cfr. Luciano, *Dialogi mortuorum* 20; inoltre, *Piscator*, cap. 1; *Peregrinus*, cap. 1. Cfr. Claudiano, *de consulatu Mallii* 72-4.

Dunque morì nel Peloponneso; (cap. 72) e non è affatto strano che il suo sepolcro non risulti, perché nemmeno di tanti altri si conosce la tomba. Dopo tali argomenti Timeo aggiunge: « Ma Eraclide è dappertutto il solito mistificatore; è quello che racconta anche di un uomo disceso dalla luna ».

112 Una statua incappucciata di E., dice Ippoboto che prima si trovava ad Agrigento; in seguito era davanti al senato a Roma, ma scoperta; e là, naturalmente, erano stati i romani a modificarla. Pitture di lui sono in circolo ancor oggi. Neante di Cizico, che scrisse anche sui Pitagorici, dice che dopo la morte di Metone cominciava a sorgere un principio di tirannide nella città; poi E. convinse gli Agrigentini a desistere dalle contese e a perseguire l'eguaglianza sociale. (cap. 73) Dice inoltre che a molte donne della città, prive di dote, la fece lui, per le grandi ricchezze di cui disponeva. Questo appunto è il motivo per cui si vestiva di porpora, e ci metteva sopra una cintura d'oro, come Favorino attesta nelle *Memorie*; e inoltre portava sandali di bronzo e una corona delfica. Aveva la chioma folta e servi accompagnatori; ed era sempre accigliato, con questo unico atteggiamento nel volto. Così avanzava in pubblico, e i cittadini, incontrandolo, ritenevano che anche questo, in lui, era il segno di una natura regale[1]. E nel seguito Favorino dice che, mentre si dirigeva su un cocchio verso Messina per una festa solenne, cadde e si ruppe il femore; per questo si ammalò e morì a settantasette anni; e c'è a Megara anche un sepolcro di lui.

(cap. 74) Sul numero degli anni Aristotele diverge, e sostiene che E. morì a sessanta anni. Altri dice a centonove. Fiorì nella ottantaquattresima Olimpiade [anni 444-440]. Demetrio di Trezene, nell'opera *Contro i sofisti*, racconta che E.

[1] Cfr. Eliano, *Vita animalium* XII 32: ... usava la porpora e calzari di bronzo. Filostrato, *Vita Apollonii* VIII 7: ... si cingeva intorno alla chioma un turbante porporino dei più lussuosi, e andava così pavoneggiandosi per le strade greche e componendo i suoi canti, per poter essere un dio invece che un uomo.

fece come Omero descrive (*Od.* XI 278): « adattato un alto laccio ad un alto corniolo, vi sospese il collo, e l'anima all'Ade volò ». Nella lettera di Telauge, menzionata qui sopra, si legge che E. morì scivolando in mare per la vecchiaia.

113 Queste sono le notizie sulla morte, e non ce n'è altre. (cap. 75) Anch'io ho fatto per E. un epigramma burlesco, nella *Collana di tutti i metri*, del seguente tenore: « Una volta anche tu, o E., purificando il corpo nella vivida fiamma, fuoco bevesti dai crateri immortali; non dirò che volentieri ti lanciasti nella fiumana dell'Etna, ma non volevi apparire, e contro voglia ti buttasti ». E ancora questo: « Ma certo, la fama è che E. sia morto quando una volta cadde da un carro, e il femore destro si spezzò; se invece saltò nei crateri di fuoco e si bevve la vita, come mai a Megara si potrebbe mostrare ancora il suo sepolcro? ».

114 (cap. 76) La sua dottrina era questa. Quattro sono gli elementi: fuoco, acqua, terra, aria;[1] poi la concordia, con cui si uniscono, e l'astio, per cui si separano. Dice così: (cita il n. 1 vv. 54-5), intendendo per Zeus il fuoco, per Era la terra[2], per Aidoneo l'aria, per Nestide l'acqua. E dice: (cita n. 4 v. 6), in quanto sarebbe eterno questo ordinamento dell'universo. Quindi aggiunge: (cita n. 4 vv. 7-8). (cap. 77) E dice che il sole è un grande ammasso di fuoco, e più grande della luna; la luna è discoidale, e il cielo stesso è cristalloide. L'anima assume qualsiasi forma di animali e di piante; dice dunque: (cita il n. 104).[3]

115 Il suo poema *Sulla natura* e i *Lustrali* arrivano a ‹du›emilacinquec‹ento› versi[4]; *il libro dei medicamenti* a seicento versi. Delle tragedie abbiamo detto prima.

[1] Cfr. p. es. Diogene di Enoanda, *Epigrafe*, fr. 5, ed. Grilli.
[2] La spiegazione, ripetuta in Test. 70, è erronea; ved. Test. 46.
[3] Cfr. per esempio Porfirio, *de abstinentia carnium* I 1, oltre la nota a p. 278.
[4] La cifra di 5000 versi, scritta nel testo, è certamente erronea (ved. a p. 336). Invece

116 Suida, *Lessico*, s.v. (1002):

E. figlio di Metone; o di Archinomo, secondo altri, o di Essèneto; ed anche ebbe un fratello di nome Callicratide. Fu uditore di Parmenide per primo, e fu anche il suo favorito, secondo Porfirio nella *Storia della filosofia*; altri dissero che di Telauge, il figlio di Pitagora, fu discepolo.

Fu cittadino di Agrigento, filosofo naturalista, e poeta epico, alla data dell'Olimpiade settantanovesima [anni 464-460]. Portava un diadema d'oro sulla testa, e sandali di bronzo ai piedi, ed infule di Delfo sulle braccia; così percorreva le città, volendo accreditare l'opinione di essere un dio; quando fu vecchio, una notte si precipitò nel cratere del vulcano, in modo che il suo corpo sparisse. Fu anche chiamato « carceriere del vento », perché un grande turbine che si abbatteva sul territorio di Agrigento egli riuscì a deviare, facendo disporre pelli di somaro tutto intorno alla città.

Suo scolaro fu il retore Gorgia di Leontini. Scrisse in esametri un'opera in due libri, *Intorno alla natura degli enti*, e sono circa duemila versi; in prosa i *Medicamenti*; e molti altri libri.

ibid., s.v. Gorgia: ... fu scolaro di E., e fu maestro di Polo d'Agrigento e di Pericle... Porfirio lo pone nella Olimpiade ottantesima [anni 460-456], ma bisogna pensare che fosse più antico... Visse 109 anni [ved. Test. 79 e 101].

117 ibid., s.v. Acrone: di Agrigento, medico, figlio di Senone; si segnalò ad Atene, insieme ad E.; quindi è più antico di Ippocrate. Scrisse un'opera in dialetto dorico *Sull'arte medica*... Su di lui E. compose un epigramma burlesco [ved. Test. 106].

di πενταχισχίλια si può forse intendere πενταχ<όσια δ>ισχίλια, cioè 2500 versi, di cui 600 andrebbero al poema lustrale (ἰατρικὸς λόγος), e 1900 ai due libri del poema fisico.

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

La sigla n., usata nel commento, indica la numerazione dei frammenti di Empedocle in questa edizione.

1-3. *Proemio.* Secondo la tradizione letteraria della poesia didattica, come in Esiodo e in Lucrezio, anche il poema di E. comincia con un lungo proemio, avanti di affrontare lo specifico tema della teoria fisica (qui al n. 4). Tale proemio comprende una protasi, con la rituale invocazione alla Musa (n. 1 vv. 1-20), e poi svolge, nell'esordio del poema, l'argomento generale del criterio e dei limiti della conoscenza, che avviene attraverso le percezioni sensoriali e attraverso il ragionamento (n. 1 vv. 21-52). Di qui si sviluppa il successivo argomento, che è un accenno ai modi della conoscenza, cioè come si producono le sensazioni e come si forma il pensiero nel corpo umano (n. 1 vv. 53-66). Già da questo esordio appare evidente che fisica e fisiologia saranno i temi fondamentali da svolgere nei due libri dell'intero poema, i Φυσικά. Sulla ricostruzione di tutta questa parte del proemio, in base all'analisi delle fonti, si veda la discussione in appendice (pp. 317-335). Pare inoltre da attribuire all'esordio del poema anche l'altro argomento (n. 2), sul linguaggio umano relativo alla φύσις e sulle paure che sorgono negli uomini per ciò che essi stessi designano con i nomi di nascita e di morte; a questa parte del proemio corrispondono analoghi episodi dell'esordio lucreziano (la difficoltà della terminologia filosofica e gli orrori della superstizione: *de rerum natura* I 50-61, 62-79, 136-48).

1, 1. εἰκ ἄρ': il testo vulgato, εἰ γάρ, è soltanto una correzione che risale alla prima edizione a stampa dell'opera di Ippolito, nel 1851; non ha quindi alcuna autorità di tradizione, ma ha impedito fino ad ora di riconoscere in questi versi la protasi del poema fisico. Nel codice di Ippolito è scritto εἰκάρ, che si legge εἰκ ἄρ', equivalente al comune εἰ ἄρα, « se mai », « se dunque ». Ugualmente si legge nel papiro di Bacchilide (*Epinici* 13, 228): τὰν εἰκ ἐτύμως ἄρα Κλειὼ... ἐνέσταξεν κτλ. (« orbene, se questo la fiorente Clio ha veramente istillato nel mio cuore, a tutto il popolo i miei canti gioio-

si lo proclameranno »). Inoltre εἰκ, antevocalico per εἰ, è da leggere nei trimetri oracolari riferiti da Erodoto, I 174: Ζεὺς γάρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἰκ ἐβούλετο (« Zeus ne avrebbe fatto un'isola, se avesse voluto »). La forma dorica αἰκ davanti a vocale, invece di αἰ = εἰ, è riscontrabile in autori siciliani, Sofrone, fr. 25 ὥσπερ αἰκ ἐξ ἑνὸς βουλεύματος e Teocrito 18, 73 αἰκ ἐνθὼν κτλ. (secondo la mia edizione, Roma 1946, 1955²); forse si ravvisa nel dorico aristofanesco, in *Lys.* 1099 (πεπόνθαμες, αἰκ εἶδον); è assicurata epigraficamente in Arcadia, attraverso la chiara alternanza dei nessi αἰκ ἂν... ed αἰ δ' ἂν... (già rilevata dallo Schulze e quindi dal Wackernagel, *Vorlesungen*, I, p. 223, cfr. Bechtel, I, p. 372). ἄρ': nell'uso omerico la particella ἄρα ha un semplice valore puntuativo, come un richiamo dell'attenzione (ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 100). Non avendo valore conclusivo, come in attico, ma soltanto espressivo (« a lively feeling of interest », come dice il Denniston, *Particles*, p. 33), può essere usata all'inizio di un discorso: per es. Omero, *Od.* VIII 2-3, ed anche Esiodo, *Op.* 11 οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην (dove si ravvisa il riferimento a un discorso sottinteso; così pure in Timocreonte, fr. 3 Diehl: οὐκ ἄρα Τιμοκρέων μοῦνος κτλ.). Più chiaramente iniziale è in un epillio di Teocrito 18, 1: ἔν ποκ' ἄρα Σπάρτᾳ κτλ. ἐφημερίων: anche al v. 16. Gli esseri effimeri, propriamente « giornalieri », sono i miseri mortali, in contrapposto alla sovranità ed eternità degli dei. L'aggettivo sostantivato sembra che assuma questo preciso significato nella trama stessa del *Prometeo* di Eschilo (vv. 83, 546, 945), in quanto gli effimeri uomini sono beneficati da Prometeo con il dono del fuoco, prerogativa divina. Poiché il *Prometeo* è databile verso il 470 o poco dopo, è possibile che E. abbia derivato proprio da Eschilo l'impiego del vocabolo. Posteriore è Pindaro, *Pyth.* 8, 95, dove la parola ἐπάμεροι è carica di più densa passione (con stacco sintattico e in forte risalto, all'inizio dell'ultima strofe dell'ode), ed è usata per descrivere la sorte umana, ma non in contrapposizione al mondo divino (« ... in breve tempo cresce la gioia degli umani, e in breve precipita a terra, quando è scossa da contraria sentenza: effimeri; ma che cosa è uno, oppure nessuno? sogno d'ombra è un uomo »). Questa *Pitica* è dell'anno 446; ma di Pindaro sono anche da ricordare il fr. 157 e specialmente il fr. 182 Snell: « ohimè, quanti inganni subisce il pensiero degli effimeri non istruito » (ἀπατᾶται φροντὶς ἐπαμερίων οὐκ ἰδυῖα), in relazione alla φροντίς umana che è nominata da E. in questo brano. In Omero l'aggettivo ἐφημέριος ricorre due volte, ma nel significato etimologico, « relativo a una giornata », e non è riferito all'umanità. τινος: « qualcuno ». Ma questo pronome indefinito allude chiaramente a Parmenide e al suo poema intorno alla natura, ed anche all'altro

poeta filosofo, Senofane; più genericamente allude alla tradizione della poesia didattica, a cominciare da Esiodo.

2. <ἤθελες>: nel codice di Ippolito è stato omesso, per una svista, il verbo della frase, e occorre supplirlo con uno dei verbi che sono tipici nello stile delle preghiere, come ἔκλυες, ἤθελες, o ἤλυθες (se già non ci fosse un ἐλθεῖν nel verso), in rapporto al verbo della frase principale, v. 3 παρίσταso « sii presente », « assistimi ». Valga il raffronto con il discorso di Telemaco, rivolto ad Atena, *Od.* II 262: κλῦθί μοι, ὃ χθιζὸς θεὸς ἤλυθες ἡμέτερον δῶ κτλ. (« senti questo che ti dico, per favore: che ieri tu, che sei dea, venisti alla casa nostra » e mi dicesti di andare in cerca di mio padre, ma ora i proci calpestano tutto). Si può ricordare anche la preghiera di Saffo ad Afrodite, α' 1, 5-8: ... τυῖδ' ἔλθ', αἴ ποτα... ἔκλυες... ἦλθες (« vieni qui da me, se mai anche un'altra volta, udendo la mia voce lontano, mi davi ascolto, e venisti »). ἡμετέρας: « nostre », nel senso di « umane », come nel verso omerico or ora citato. Il significato di « umane » risulta dal contesto, cioè dalla contrapposizione degli effimeri alla musa immortale (ἄμβροτε). È da notare che E. concepisce tutta l'umanità, anche passata, come una collettività presente; ciò dipende da un forte sentimento affettivo verso gli uomini, in accordo con le sue dottrine fisiche e biologiche, come pure con la teoria etica esposta nel poema lustrale. μελέτας... φροντίδος: anche al v. 38, sono le esercitazioni impegnative del pensiero umano. È il complemento oggetto di διὰ... ἐλθεῖν (διελθεῖν, in tmesi), che propriamente significa « percorrere », « attraversare ».

3. Καλλιόπεια: fra le nove muse, Calliope è la prima di tutte, diceva già Esiodo, *Theog.* 79; perciò diventa la musa della poesia epica e didattica, e in questo valore è invocata qui da E., che usa la forma in -εια equivalente al Καλλιόπη di Esiodo.

4. θεῶν: non sono gli dei dell'Olimpo greco, ma quelli del λόγος di E., cioè i sei fattori dell'universo, elementi e potenze; così pure al v. 13; si veda poi ai vv. 53-5, e Test. 8 e 13. Anche Lucrezio chiama *dei* gli atomi: ved. qui a p. 329. La tensione fondamentale del pensiero greco arcaico è quella di sostituire alla teologia tradizionale una interpretazione immanente dell'universo e non trascendente, cioè fisica e non metafisica. Di ciò E. è cosciente; e perciò si propone, nei vv. 13 e sgg., di evitare follia di argomenti nel proprio *logos* (μανίην... γλώσσης), ma conservare εὐσέβεια ed ὁσία, pure essendo ardito e ardimentoso (θάρσει, v. 20). A questo proposito si può anche ricordare tutto il lungo episodio di Ifigenia, nell'esordio del poema lucreziano, contro le superstizioni religiose. λόγον: noi diremmo « la teoria ». Ma il λόγος è anzitutto espressione verbale: discorso razionale, il « ragionamento » (e quindi anche la ragione filosofica, cfr. v. 35). Qui è definito ἀγαθός il

λόγος che E. promette, cioè valido e verace, « la buona teoria ». È possibile vedere qui una contrapposizione al proemio di Eraclito, che affermava senza aggettivazione il proprio λόγος indiscutibilmente contro il resto degli uomini (fr. 1 Diels τοῦ δὲ λόγου τοῦδ'ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι κτλ.): « benché esista questo mio λόγος, gli uomini crescono sempre insensati, sia prima di udirlo sia dopo averlo primieramente udito; infatti, benché tutto avvenga conformemente a questo mio *logos* (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε), essi fanno la figura di ignoranti, benché non ignorino tali parole e tali fatti, che io stesso esamino conformemente alla natura, definendo ciascuna cosa, ed esponendo come stanno i fatti; invece gli altri uomini non si accorgono che ogni cosa fanno da svegli, nel modo in cui facendola addormentati non se ne rendono conto ».

5. μέσον θήσω: « porrò come mediano », porrò nel mezzo il proposto argomento del poema (con parole dantesche potremmo dire « messo t'ho innanzi, omai per te ti ciba »). La teoria di E. non è una dottrina segreta, ma deve essere esposta in pubblico (ci sono poi altri insegnamenti pratici, che non fanno parte della filosofia, sui quali ved. al n. 98). Anche qui si può confrontare Eraclito (fr. 2 Diels: τοῦ λόγου δ'ἐόντος ξυνοῦ κτλ.): « poiché il (mio) *logos* è messo in comune, la gente che vive può averlo a disposizione come una mente propria ». Il supplemento introdotto nel testo, τὸν δὲ μέσον θήσω, è ipotetico per la forma, ma si basa sulla testimonianza di Ippolito (ved. Test. 73); questi cita i vv. 1-4, e inoltre riferisce il successivo concetto espresso da E.: μέσον δὲ εἶναι δίκαιον λόγον (per l'alterazione del senso che Ippolito dà a questa frase, a scopo polemico, ved. a p. 325). Del resto è evidente che tutta la nostra ricostruzione dei vv. 5-10 è ipotetica; è inserita nel testo al solo scopo di indicare alcuni concetti, che presumibilmente erano esposti nella protasi in maniera sommaria, e poi venivano in seguito ripresi e sviluppati (ved. vv. 53-8, e poi i nn. 4 e 6). στοιχεῖα: « elementi ». Questo diventa in età posteriore un termine tecnico della fisica antica. Comunemente la parola στοιχεῖον significa un elemento di base o di una fila, o di una serie di cose. In particolare gli στοιχεῖα sono i γράμματα, le lettere dell'alfabeto, con cui si compongono le sillabe e i vocaboli; e a tal proposito Platone ironizza, quando dice nel *Timeo* 48b, che i quattro elementi della fisica (empedoclea) vengono definiti principî (ἀρχαί) ed elementi, quasi « lettere » dell'universo, στοιχεῖα τοῦ παντός, senza sapere esattamente che cosa siano, e non si potrebbero quindi ragionevolmente considerare neppure tra le forme di una sillaba, οὐδ'ἂν ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσιν. Infatti, per il pitagorico Timeo, il vero principio dell'universo è il triangolo: i quattro elementi empedoclei non sarebbero altro che occasionali e mutevoli combina-

zioni, corrispondenti ai quattro poliedri regolari che risultano dalla composizione di determinate forme di triangoli. Dunque non sono elementi primi, secondo Timeo, cioè « lettere » dell'universo, perché sono derivati; e neppure « sillabe » dell'universo, perché sono mutevoli e trasformabili l'uno con l'altro (*Tim.* 49c-d, poi 57-61). Non mi pare inverosimile che già in E. figurasse la parola στοιχεῖα in un significato non ancora tecnico, ma come vocabolo d'uso corrente. L'espressione ἀγέννητα στοιχεῖα si può ricavare da un lemma di Esichio: ἀγέννητα στοιχεῖα, παρὰ Ἐμπεδοκλεῖ: è un lemma senza glossa, confrontabile per la forma (come mi suggerisce la dott. M. G. Bonanno) con altro lemma esichiano, v. ἐανηφόρος {ἡ} ἠώς, παρὰ Ἀντιμάχῳ. Invece, nelle edizioni a stampa di Esichio, fino all'ultima di Kurt Latte, si legge ἀγέννητα· στοιχεῖα, παρὰ Ἐμπεδοκλεῖ, cioè si considera come citazione da E. soltanto l'aggettivo. Quindi si è sempre negato che la parola στοιχεῖα comparisse in una qualunque parte del poema di E. Nel lessico di Esichio si potrebbe anche leggere ἀγέννητα· <τὰ> στοιχεῖα (come nell'altra glossa or ora citata, ἐανηφόρος· ἡ ἠώς): ciò non toglie che στοιχεῖα possa essere parola dell'originale (al pari di ἠώς). Se si assume il nesso ἀγέννητα στοιχεῖα come clausola di un esametro, bisogna anche rilevarne la struttura metrica non usuale, con quarto e quinto metro spondaici; ved. indice a p. 349.

6. e 9.: questi due versi, citati in questa forma da Clemente Alessandrino insieme al v. 53, sono molto simili ad altri due versi (n. 4 v. 17; n. 21 v. 9), con cui vengono generalmente identificati; perciò non si leggono nelle edizioni di E.; sulla questione ved. a p. 328.

7.: il verso è integrato, e collocato nel contesto, in base alla testimonianza di Ippolito (Test. 70, cfr. Test. 68 al cap. 18); per l'integrazione ho usato la negazione proibitiva μή, e non οὐ, perché il concetto qui annunciato da E. circa l'eternità della materia dovrà essere dimostrato in seguito, ed è in polemica con altre teorie fisiche. Una convergenza verbale in concetti affini, ma non sostanziale, si può rilevare con Melisso, fr. 2 Diels: ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν (« perciò, dato che non nacque, esiste e sempre esisteva e sempre esisterà, e non ha principio né fine »); per l'impiego di οὐ e μὴ mescolati, si veda di Melisso il fr. 1: εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός (« perciò, se era niente, in nessun modo può nascere nulla da niente »). Melisso eleate, ma non pedissequo parmenideo, fu contemporaneo di E., e più giovane, a quanto pare (ved. Test. 79: Suida); scrisse il suo libro *Intorno alla natura ovvero all'essere* dopo di E., probabilmente, e non prima. Si veda anche la nota al v. 11.

10.: per questo verso, ricostruito inventivamente, cfr. n. 2

vv. 5-7 con la nota di commento, n. 4 vv. 46 e 51-2, n. 21 vv. 10-1 e 20-1. Di solito, in tali enumerazioni, compaiono anche gli uccelli; ved. inoltre n. 18 vv. 3-5; per il termine θελεμνά ved. n. 21 v. 6.

11. ἦ γὰρ...: qui è preannunciato un altro cardine della teoria, l'eternità della vita universale; soggetto di ἦν e di ἔσσεται sono gli στοιχεῖα, e più generalmente il mondo nella sua universale composizione. Nella frase successiva è contenuta la ragione di tale eternità, e questa è la parte del tutto nuova e caratteristica della cosmologia di E., vale a dire la funzione specifica delle due forze di amore e odio. οἵῳ: « a causa di una sola ». Se venisse a mancare anche una sola delle due forze, gli στοιχεῖα si annullerebbero; il ciclo cosmico si arresterebbe in un tempo (αἰών) senza spazio, perché senza materia. Il testo vulgato, οἵῳ « io penso », mi pare inaccettabile stilisticamente, e l'inciso sminuirebbe sostanzialmente un concetto basilare della fisica empedoclea. L'importanza del concetto qui espresso risulta anche più chiaramente ora, che il distico citato da Ippolito non si lascia isolato, ma viene inserito in un determinato contesto secondo l'indicazione data da Ippolito stesso (Test. 70). L'espressione ἦ καὶ πάρος ἦν, καὶ ἀεὶ ἔσσεται, non deve essere assolutamente confrontata con analoghe formule di tradizione epica, che E. usa altrove (n. 21 v. 9) e che anche Eraclito aveva usato nel fr. 30 (ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον « era sempre ed è e sarà il fuoco sempre vivo »). Una convergenza verbale, e in parte concettuale, è invece da sottolineare con il primo e basilare teorema di Melisso, fr. 1 ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (« ciò che esisteva è sempre esistito e sempre esisterà »), che Melisso dimostra logicamente, alla maniera eleatica (« difatti, se fosse nato, prima di nascere doveva necessariamente essere niente », ecc., ved. la nota al v. 7); invece E. parla in termini di fisica, sia qui, sia al n. 4 vv. 29-34. Che il fr. 1 di Melisso non debba essere confrontato con Eraclito, fr. 30 e Anassagora, fr. 12, come proponeva il Reinhardt, fu già osservato da Pilo Albertelli, *Gli Eleati*, Bari 1939, p. 229, n. 1. <

13.: ved. la nota al v. 4. Si osservi poi l'amfibologia della frase: il genitivo τῶν può essere retto da μανίην o dal verbo, e quindi γλώσσης dal verbo o da μανίην.

17. παρ'... ἐλάουσα: il verbo è παρελαύνω, in tmesi, mentre il genitivo εὐσεβίης specifica ἅρμα. Questo è dunque il carro della εὐσέβεια, cioè del rispetto e dell'amore che si nutrono per le persone, o gli argomenti, che meritano la nostra devozione; questi sono, nel caso specifico, la *rerum natura* e i temi filosofici della teoria fisica. ἅρμα: a questo semplice carro ben governato dall'auriga (εὐήνιον, ben guidato con le redini dalla musa), E. riduce la fastosa immagine dei cavalli, delle vergini solari, e dell'interven-

to della musa, che nel proemio di Parmenide si protrae per molti versi; questo è l'inizio (fr. 1 Diels):

Fin dove l'animo vorrebbe giungere, là mi hanno condotto
queste giumente
che mi portano, dopoché le divine si mossero guidandomi
a quella strada
gloriosa, che si protende a condurre un uomo saggio attra-
verso tutto.
In questo modo fui portato, perché in questo modo mi portava-
no le molto accorte giumente
tirando il carro, e le vergini indicavano la strada.
L'assale dentro i mozzi mandava un sibilo di zufolo,
arroventato; tanto era premuto dalle due turbinanti
ruote da ambo le parti, allorché le vergini solari,
lasciate le case della notte, si affrettarono a condurre
verso la luce, rimovendo dal capo i veli con le loro mani.

Si veda, anche per il seguito, l'esatta interpretazione di Davide Giordano, *Inni filosofici greci*, Bologna 1957, pp. 7-29.

18. μηδὲ... βιήσεται: il soggetto è ἀνελέσθαι (cogliere i fiori della gloria), e βιήσεται non è un tempo futuro, ma un desiderativo, cioè un congiuntivo aoristo (con vocale tematica breve, come è frequente in Omero). Il senso è questo: non ti faccia violenza (βιάομαι), non sentire un contrasto contro la tua natura, conquistare la gloria, se la raggiungerai mediante un discorso dottrinario che dovrà essere ardimentoso (θάρσει, con audacia), anche se sarà rispettoso e santo. Poi E. si augura che la musa in questo modo, cioè unendo l'audacia alla purezza, abbia tanto successo da raggiungere la vetta della poesia filosofica. In quest'ultima frase, che esprime l'augurio, il verbo è θοάζῃς (scritto nei codici θοάζει); e non deve essere in infinito, θοάζειν, secondo la lezione vulgata, perché allora risulterebbe coordinato con εἰπεῖν oppure con ἀνελέσθαι (e quindi esso pure soggetto di μὴ βιήσεται). In θοάζῃς abbiamo invece un congiuntivo di attesa o aspettazione (ved. nota al v. 20), mentre βιήσεται è congiuntivo esortativo, e πέμπε, al v. 17, è imperativo.

19. ἐφ' ᾧθ'... εἰπεῖν: « a condizione di dire », è un nesso formulare; quindi tutta la frase significa « acquistare gloria a condizione di parlare con purezza, ma anche con audacia ». ὁσίης πλέον: qui πλέον non è il neutro di πλείων « maggiore di », « superiore a » (come al v. 22), sibbene una forma di πλεῖος (*πλῆος, come πλήρης), attico πλέως « pieno ». Un esempio di πλεῖον ridotto a πλέον è manifesto in Omero, *Od.* XX 355: εἰδώλων δὲ πλέον πρόθυρον, πλείη δὲ καὶ αὐλή (« di spiriti è pieno il vestibolo, ed è piena anche la corte »). Vocabolo omerico, di alto rilievo morale nelle norme del

vivere sociale, è poi ὁσίη « santità » (*Od.* XXIII 412, XVI 423); significa ciò che è « religiosamente lecito ». Quindi λέγειν πλεῖον ὁσίας, come dice il testo (ὁσίης πλέον εἰπεῖν), significa « un parlare pieno di santo rispetto », dunque un parlare audacemente (θάρσει, v. 20) eppure pieno di santità. L'esegesi corrente, che non credo di poter accogliere, appare logica in sé: non ti farà violenza l'acquistare gloria al prezzo di dire audaci empietà; ma non si addice al contesto; E. non potrebbe dire che questa è una gloria buona, v. 18 εὔδοξος, e neppure può avere detto che ci sia qualcosa superiore (πλέον) alla santità (ὁσίης). Al di sopra della santità non ci può essere nulla, e tanto meno l'empietà, che è l'opposto, e non un grado della santità.

20. ἐπ' ἄκροισι: se θοάζω è un verbo di moto, come io credo, è qui da rilevare l'impiego del dativo, poetico ed espressivo. In prosa avremmo invece l'accusativo: σοφίας εἰς ἄκρον ἥκειν (detto di alcuni filosofi in Galeno, *de fetus formatione*, vol. IV, p. 688 ed. Kühn), e prima in Platone, *Tim.* 20a φιλοσοφίας ἐπ' ἄκρον ἐλήλυθεν detto di Timeo. θοάζῃς: per questo congiuntivo dell'eventualità (ved. nota al v. 18), che segue a una frase esortativa (μὴ βιήσεται), si confronti un maggiore stacco sintattico al n. 6 vv. 3-4 (ἵκετο... γένηται), e per es. anche Euripide, *Medea* 728 μενεῖς... κοὔ σε μὴ μεθῶ.., quando Egeo assicura a Medea l'immunità (« rimarrai intangibile, né che io ti possa consegnare a nessuno »). Quanto al significato di θοάζῃς, qui credo che il verbo conservi l'usuale valore di « muoversi rapidamente » (θοός « veloce »), raggiungendo la vetta (ἐπ' ἄκροισι); Plutarco, che parafrasa la frase di E. traducendo con θαμίζειν « frequentare », ha inteso bene il concetto. Invece si è pensato modernamente a un altro verbo θοάζω, diverso dall'usuale, e parallelo a θαάσσω « sedere »; così si è costruita la gratuita immagine di un E., o della musa, che vuole assidersi in cima al monte della sapienza e troneggiare sulla vetta. È un'immagine retorica e teatrale, che corrisponde al tradizionale camuffamento del personaggio, e che quindi è piaciuta a parecchi. Ma tutto il brano dei vv. 13-20 esprime, in maniera commossa e intensa, il desiderio di raggiungere la gloria restando entro i confini del rispetto, della purezza mentale (v. 10 καθαρήν), della ὁσία, della εὐσέβεια (v. 13), anche se l'esposizione della dottrina fisica non potrà essere timida, ma dovrà essere invece ardimentosa (θάρσει).

21. ἄθρει: questo imperativo di seconda persona, come poi ἔρυκε e νόει al v. 25, sembra rivolto da E. a sé stesso per iniziare l'indagine; o meglio è un invito a persona indeterminata, che si determina poi nella persona dell'iniziato alla dottrina empedoclea (v. 27). Con questi vv. 21-6 viene posto anzitutto l'argomento del criterio della conoscenza; viene posto come ovvio, perché era un argomento già noto e fondamentale nella precedente specu-

lazione dei filosofi ionici ed eleatici ed anche di Eraclito. Qui dunque è posto il problema, ma non la soluzione che ad esso dà E.: qui sembra che il criterio della conoscenza possa riposare sui sensi e le percezioni (αἰσθήσεις); ma a ciò si contrappone quello che è detto dopo, nei vv. 28-33 (come ha ben visto e spiegato Sesto Empirico), quando E. dimostra la debolezza dei sensi e dichiara quindi la necessità di usare la mente (νόος, v. 35), l'intelletto (μῆτις, vv. 26 e 36), la ragione (λόγος, v. 52). Per il contesto in cui Sesto Empirico cita questi brani del proemio, e per l'inserzione dei vv. 26 e 27 tralasciati da Sesto, si veda qui a p. 319. Si noti inoltre che i vv. 13-25 sono trascritti da Sesto Empirico tutti di seguito; non si può escludere, ma neppure affermare, che egli abbia tralasciato fra il v. 20 e il v. 21 uno o più versi in cui fosse fatta menzione della persona a cui E. indirizza il proprio discorso (si veda il confronto con Esiodo e con Lucrezio nelle note seguenti).

27. Παυσανίη: è il nome dell'iniziato. Per quanto si ricava dalle fonti (Galeno, Plinio, Diogene), Pausania fu un medico, come E., e di nobile famiglia agrigentina, come E.; ved. Test. 84, 103, e 108. È designato qui con il patronimico « figlio di Anchita ». L'aggettivazione omerica, δαίφρονος Ἀγχίτεω, contribuisce a mettere in rilievo il suo rango. Anche Lucrezio (I 26), rivolgendosi a Memmio dopo l'invocazione alla dea, lo designa con un gentilizio costruito letterariamente, *Memmiadae nostro*. σὺ δὲ κλῦθι: si confronti Esiodo, *Op.* 27 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῷ ἐνικάτθεο θυμῷ. Anche in Esiodo, dopo l'invocazione alle Muse Pieridi (vv. 1-9), e dopo la menzione indiretta del fratello Perse (in caso dativo nel v. 10, Πέρσῃ, come in Lucrezio *Memmiadae nostro*), si pone un argomento come una questione nota (v. 11 οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην κτλ., l'argomento della contesa, ἔρις); poi interviene il richiamo a Perse in caso vocativo (v. 27); quindi si ha la ripresa dell'argomento della ἔρις. Questa stessa struttura è palese nel proemio di E. (protasi con l'invocazione della Musa, poi il tema del criterio di conoscenza, quindi l'indirizzo a Pausania e la ripresa del tema). Si noti che il nesso sintattico σὺ δὲ all'inizio di frase, dopo un vocativo, ha per sé stesso un valore oppositivo di frase a frase, come un richiamo all'attenzione, e quindi contiene una sfumatura avversativa, come appunto σὺ δὲ in Esiodo (o per esempio in Callimaco, *Epigramma* 28, 5 Pfeiffer: Λυσανίη, σὺ δὲ ναίχι καλός; ved. anche Euripide, *Or.* 1675: Ὀρέστα, σοὶ δὲ παῖδ' ἐγὼ κατεγγυῶ). Perciò è opportuno avere il v. 27 a questo punto, prima del v. 28, perché i vv. 28-36 svolgono un concetto in contrasto con i vv. 21-6, e sulla insufficienza dei sensi E. vuole richiamare l'attenzione di Pausania. Il γάρ del v. 28 si giustifica appunto in relazione con σὺ δὲ κλῦθι « ma tu ascolta »; questo γάρ « infatti », con il suo valore dimostrativo, non sarebbe giustificabile in relazione ai vv. 21-6, che propongono un concetto diffe-

rente. Perciò il v. 27, tralasciato da Sesto Empirico, è necessario prima del v. 28; l'indirizzo a Pausania è poi ripreso al v. 35. Ἀγχίτεω: forma ionica di genitivo, da Ἀγχίτης (tema in -α). Sarebbe in attico Ἀγχίτου, e in attico tale forma vale anche per il genitivo di Ἄγχιτος (tema in -ο). Il nome reale nell'onomastica greca pare che fosse Ἄγχιτος, e tale è il nome di un ospite di E. in un aneddoto raccontato da Giamblico (ved. Test. 96). Si deve probabilmente ad E. stesso la deformazione nobilitante del nome Ἄγχιτος in Ἀγχίτης, al fine di riprodurre, con Ἀγχίτεω υἱέ, una struttura omerica dal primo verso dell'*Iliade* (Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος) e una formula più simile a quella usata da Omero per Enea figlio di Anchise (παῖς Ἀγχίσαω, Ἀγχισιάδης, benché Ἀγχίσης con -ι- lungo sia un nome diverso da questo Ἀγχίτης con -ι- breve). La lezione Ἀγχίτεω (con sinizesi ionica e abbreviamento davanti a vocale) si desume dalla tradizione antologica, *Palatina* e *Planudea*, che probabilmente deriva proprio da Diogene Laerzio (VIII 61: ved. Test. 103); ma nella tradizione manoscritta di Diogene il testo è stato banalizzato con la scrittura Ἀγχίτου.

28. στειναποὶ... παλάμαι: i precedenti dottrinari circa il criterio della conoscenza, che è l'argomento di questo proemio di E., si ravvisano agevolmente nei proemi di Eraclito e di Parmenide, citati e commentati da Sesto Empirico negli *adversaria* contro i logici. Si veda p. es. questa frase riassuntiva di Sesto, VII 126, a proposito di Eraclito: « poiché l'uomo anche ad Eraclito appariva dotato di due strumenti (ἐδόκει δυσὶν ὠργανῶσθαι) per la conoscenza della verità, cioè percezione e ragione, egli ha giudicato, in maniera simile ai sopradetti naturalisti (E. e Parmenide), che la percezione non merita fiducia; quindi assume come criterio la ragione, e critica la percezione (αἴσθησιν) con queste precise parole: cattivi testimoni sono occhi ed orecchi per gli uomini, quando hanno rozza coscienza (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων),... e dimostra che giudice della verità è la ragione (λόγον), non qualsivoglia, ma quella generale, che è cosa divina (τὸν κοινὸν καὶ θεῖον) ».

30-3. La sintassi del lungo periodo è spezzata e discorsiva, con alternanza di singolare e plurale, e con intarsio di brevi incisi. Per tali strutture, che sono proprie del linguaggio parlato, un buon raffronto si può fare p. es. con Esiodo, *Op.* 727-31, anche se svolge un diverso argomento.

33. τὸ δ'ὅλον οἱ ὄν: il τὸ è pronome dimostrativo, non articolo, e si riferisce a ciò in cui ciascuno s'imbatte (v. 32). Ciascuno è soddisfatto di trovare quel che trova, e che è poco o nulla, ma che è tutto (ὅλον ὄν) per lui (οἱ). L'integrazione di οἱ ὄν, invece di altre immaginate o immaginabili, è intesa a dare una giustificazione meccanica alla lacuna dopo ὅλον: suppone una aplografia di ΟΛΟΝ-

OION. Il pronome riflessivo οἱ, nella poesia esametrica, produce di regola l'allungamento della sillaba chiusa precedente, e ciò in memoria della originaria morfologia; la forma originaria di questo pronome comportava un nesso consonantico iniziale, **swoi* (su tale argomento si veda da ultimo il commento del Gow a Teocrito, Cambridge 1950, pp. 294 e 422, con precedente bibliografia, fra cui la nota di Pfeiffer a Callimaco, fr. 2,3).

34. οὕτως: ha valore conclusivo, come al n. 21 v. 23.

35. ὧδε: « così ». Tale avverbio ha valore modale al n. 96 vv. 1-2. Invece, in questo verso, viene generalmente inteso come avverbio di moto; tale valore di moto è consentito dal verbo λιάζω « separare », λιάζομαι « distogliersi »; perciò s'interpreta nel senso che Pausania si è ritirato « qua », cioè presso E.; ma il significato della frase, inserita nel suo contesto, mi pare un altro. Questo ὧδε vuol dire « nel modo che E. suggerisce », « per il motivo detto da E. », cioè che i sensi non danno sicurezza per sé stessi, e quindi occorre adoperare la μῆτις (v. 36). Si noti οὖν... ὧδε, che corrisponde concettualmente ad ὧδε μὲν οὖν del n. 96 v. 1. λιασθῇς: congiuntivo condizionale, retto da ἐπεί (senza la particella potenziale ἄν, come al n. 21 v. 17 ἐπεὶ οὖν μάρψωσι, e al n. 6 vv. 3-4). Invece del modo indicativo ὧδ' ἐλιάσθης, occorre leggere ὧδε λιασθῇς (apostrofi e accenti nei testi greci non hanno autorità di tradizione; furono introdotti nelle copie dei testi tardivamente, quando invalse l'uso della scrittura minuscola, verso l'ottavo e nono secolo). Nel seguito, infatti, E. esorta Pausania a seguire questa dottrina, e a non andare dietro ad altri dottori; ciò significa che ancora non è sicuro dell'adesione di Pausania.

36. οὗ πλεῖόν γε: il testo è tramandato con un minimo errore grafico (οὐ « non » invece di οὗ « di cui »), che però altera sostanzialmente il concetto. Invece Sesto Empirico, citando il brano, spiega bene tale concetto: dice che secondo E. la verità è raggiungibile fino al punto a cui giunge la ragione umana, ἐφ ὅσον ἱκνεῖται ὁ ἀνθρώπινος λόγος; questa è l'esatta traduzione di οὗ πλεῖον ὄρωρε βροτείη μῆτις. In greco la frase ἱκνεῖσθαι ἐπὶ τὸ πλέον τινός significa « giungere al maggior grado di qualche cosa »; così in E., πεύσῃ τοῦτο οὗ τὸ πλέον μῆτις ὄρωρε, significa « saprai quello di cui la mente raggiunge la maggiore misura ». Il genitivo οὗ non è comparativo, ma partitivo; e πλεῖον non è comparativo relativo, ma assoluto.

37. καί σφ': il pronome σφε si riferisce al τάδε, ἐπιδερκτὰ ed ἐπακουστά, del v. 34, ed è complemento oggetto sia di ἐρείσας sia di ἐποπτεύεις (v. 38). Il senso è questo, che le percezioni impresse nei sensi (ὑπὸ πραπίδεσσιν, dentro il diaframma) debbono essere elaborate dal pensiero (ἐποπτεύεις μελέτῃσιν, ved. μελέτας φροντίδος al v. 2); allora i concetti (ταῦτα δὲ, con un δὲ pleonastico), acquisiti

in questo modo, cioè percezioni+ragionamento, saranno profittevoli.

39. ταῦτα δέ: è una struttura sintattica tipicamente omerica, con il cosiddetto pleonasmo della congiunzione, all'inizio della frase principale del periodo.

42. ἀλλοίων: sono le differenti e svariate teorie di altri filosofi che promettono di più, ma valgono poco, v. 43 δειλά, anche perché non tengono conto della limitatezza degli organi di senso. Forse a questi versi si riferisce un rilievo di Cicerone (ved. Test. 87). Si noti che tutto il v. 43 ripete le parole del v. 29, ma per un concetto che sta ad un altro livello: là si trattava delle percezioni, ed ora invece dei criteri della conoscenza e delle dottrine filosofiche. <

45. ἐπὶ γένναν: di qui risulta chiaramente che in questo brano, vv. 37-46, E. parla delle proprie dottrine, e tale è il significato specifico che assume il generico ταῦτα del v. 39; queste dottrine, se non sono serbate fedelmente da Pausania, ritorneranno all'origine, ἐπὶ γένναν, cioè a chi le ha prodotte, ossia E. e la musa di E.; non possono andare perdute, perché sono una realtà prodotta dall'ingegno (v. 46), e nulla che esista veramente può andare perduto (v. 48). In tutto ciò è anche implicita un'affermazione di E. sulla vitalità della propria poesia, che corrisponde all'augurio dei vv. 18-20. <

46. πάντα: in rapporto allo σφε del v. 37 e al ταῦτα del v. 41, con questo πάντα sono indicate le une e le altre, sia tutte le cose esistenti attorno a noi, sia le dottrine esposte da E. nel poema. Queste dottrine possiedono φρόνησις e νόημα, pensiero e intelligenza (per la parte, αἶσαν, che a loro spetta). Ma in senso più generale πάντα, « tutte le cose », significa ogni cosa e ogni essere del nostro mondo e dell'universo, e tale concetto realmente collima con la teoria generale di E. (ved. il n. 46, qui a p. 46). Negli antichi dossografi questo v. 46, estratto dal contesto, viene assunto nel significato più generale, e viene messo in rapporto ai successivi vv. 56-8 (ma ved. specialmente vv. 59-60). Così Sesto Empirico, *adversus logicos* II 286, che cita il verso isolato, osserva che E. attribuiva il raziocinio non solo ai viventi, ma anche alle piante (πάντα ἠξίου λογικὰ τυγχάνειν, καὶ οὐ ζῷα μόνον, ἀλλὰ καὶ φυτά). Si veda anche Ippolito, *Refutatio omnium haeresium* VI 12 e VII 29, nelle Test. 68 e 72.

48. τοῦτ' ἐόν: « questo che esiste », cioè la materia del mondo e la materia del poema.

49. θήσεσθαι: soggetto è il πάντα del v. 46; l'infinito è retto da ἴσθι del v. 46, « sappi che ogni cosa resterà collocata ». Ma tutto il v. 49 si presenta anche come una sentenza di ordine generale, in cui l'infinito può quindi sussistere per sé stesso. Si noti, per il

significato, che la diatesi media, τίθεμαι, presenta qui il valore medio-passivo.

50. κακοῖς... κάρτα... κρατέουσιν: l'assonanza, a cui spesso ricorre E. come artificio verbale, collega fra loro i tre vocaboli; l'avverbio κάρτα svolge la funzione di una forte asseverativa, e il suo valore intensivo si riflette sugli altri due vocaboli, « gente proprio meschina che veramente domina ». Per il significato dei vv. 50-2, spiegati chiaramente da Clemente Alessandrino, ved. a p. 318. Si aggiunga che il κρατεῖν mediante l'ἀπιστεῖν è proprio delle dispute dialettiche: « vince chi non si lascia convincere », ὁ μὴ πειθόμενος κρατεῖ (Platone, *Fedro* 272b). <

53. ῥιζώματα: il termine di « rizomi », riferito ai quattro στοιχεῖα, non è usato in senso tecnico, ma solo figurativo. Il concetto empedocleo degli « elementi » esclude l'accrescimento organico e lo sviluppo di forma e di peso (ved. n. 4 vv. 17-9), mentre sviluppo e accrescimento sono propri delle radici; *radices* saranno invece in senso tecnico gli atomi nella dottrina epicurea. Si noti che il termine rizomi si inserisce in un contesto che riguarda le percezioni e il pensiero umano attraverso gli elementi, e non riguarda la natura degli elementi. <

54. Ζεὺς κτλ.: i quattro elementi sono qui designati con nomi divini, presentati in due coppie. Una coppia è celeste e ha nomi olimpici, Zeus e Hera, che rappresentano il fuoco e l'etere; l'altra coppia è terrestre e ha nomi più oscuri, Aidoneo e Nestide, per indicare la terra e l'acqua. Su questa identificazione dei quattro, che è ovvia e già commentata chiaramente dagli antichi dossografi (Aetio, Test. 46), si è discusso molto a lungo, ma inutilmente, anche perché si è dato qualche credito a posteriori interpretazioni sorte in ambito speculativo o mitografico (cfr. Test. 70 e 114). Naturalmente, come ῥιζώματα al v. 53, anche questi nomi divini non hanno un significato tecnico; altrove E., per designare gli elementi, usa teonimi diversi, oppure nomi diversamente figurativi; dice pioggia o mare, per l'acqua; oppure Efesto, sole, Titano, elettro, invece di fuoco (ved. specialmente il n. 21 vv. 3-6). Il nome di Nestide, per designare l'acqua, ricompare in n. 12 v. 2. <

55. Νῆστις: non è un teonimo altrimenti noto, anche se il nome fu ripetuto da Alessi (ved. Test. 89), in una commedia, come quello di una « dea siciliana »; l'accenno evidentemente rientrava in una caricatura di E. Poiché Nestis fa coppia con Aidoneo, potrebbe essere assimilata a Persefone; infatti è chiamato Aidoneo, nell'inno omerico *a Demetra*, il dio dell'Ades, Plutone, che rapisce la figlia di Demetra e la porta sotto la terra. Il rapimento suscita il dolore e la collera di Demetra, che manda la carestia sulla terra; la stessa Demetra digiuna ostinatamente. Il digiuno era anche un momento del rito per l'iniziato ai misteri eleusini, che si chiamava

appunto νήστης, « digiunante »; e questo significa Νῆστις, « che digiuna » o « che fa digiunare », come la Demetra del mito omerico. D'altra parte il mare è infecondo per definizione, e l'acqua è necessaria alla vegetazione, ma non è nutriente per sé stessa; in questo senso gli antichi dossografi spiegavano il nome di Nestide, dato da E. all'elemento dell'acqua. Si ricordi anche l'*Inno a Demetra* di Filico, sia perché parla degli iniziati in riva al mare (v. 37 τὸν παρὰ κῦμα νήστην), sia perché accenna ad una « fonte Regina » che Demetra, dice Zeus, farà aumentare con le lacrime (v. 40): σοῖς προσανήσεις δακρύοισι πηγήν. Ora, se in E. leggiamo δακρύοις τέγγεις κρούνωμα, forse è casuale o inconsistente la somiglianza verbale; ma non è escluso che nella scelta del nome Νῆστις, da parte di E., si rifletta qualche mito eleusinio; e forse un mito a noi ignoto si riflette in questo pianto di Nestide che innaffia il κρούνωμα βρότειον, « la vasca umana », cioè la terra. Il pianto di Nestide è appunto l'acqua che si riversa sul terreno (Aidoneo); ma nel mito potrebbe anche essere il pianto della rapita Persefone sulla riva d'Acheronte, la vasca dei mortali. Giova anche ricordare che il culto di Persefone era diffuso in Sicilia, e in particolare ad Agrigento: « sede di Persefone, la più bella delle umane città » l'aveva definita Pindaro, all'inizio di un'ode *Pitica* (ved. qui la nota al n. 100 v. 2).

56. ὀπώπαμεν: « vedere » nel senso di « comprendere », cfr. vv. 34-5. Similmente sono usati i verbi ἀθρέω (vv. 21 e 30) ed ἐπ-οπτεύω (v. 38; ved. anche δέρκομαι al n. 4 v. 20); si confronti soprattutto ὁρῶντος al v. 64, dove è esposta la fisiologia delle percezioni e del pensiero.

57. θεῖον: rispetto alla variante δῖον, mi pare preferibile θεῖον per il motivo dell'assonanza con αἰθέρι δ' αἰθέρα; ved. al v. 50. Inoltre αἰθ]έρα θ[εῖ]ον sembra ora documentato in un poemetto cosmogonico, scritto in un papiro del sec. II-III: si veda Pap. Oxy. 2816, v. 8, in *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XXXVII, London 1971, p. 79, con l'annotazione del Lobel a p. 80.

58. στοργὴν δὲ στοργῇ: è da notare la sequenza di accusativo e dativo, rispetto all'allineamento sintattico inverso dei due righi precedenti. Così, con la sintassi della frase, viene sottolineata l'aggiunta di un concetto basilare: le due potenze motrici in aggiunta ai quattro elementi presentati prima come ῥιζώματα.

59. ἐξ ὧν δὴ κτλ.: per la costituzione del testo ved. a p. 113; per πεπήγασιν con la penultima breve ved. la nota al n. 96 v. 1; per la frase relativa, anticipata sulla principale (v. 60) secondo uno schema sintattico caro ad E., ved. già al v. 16 e l'indice linguistico a p. 353.

60.: nei vv. 56-60 è asserito che noi percepiamo per mezzo degli elementi con cui siamo composti; è detto il mezzo, non è <

spiegato il modo. Perché sia dato un principio di dimostrazione di ciò che E. afferma (in parziale disaccordo con Parmenide), occorre che sia fatto almeno un accenno, nei versi successivi, alla dottrina degli effluvi (ἀπορροαί). A tale successione di concetti allude la testimonianza di Teofrasto (Test. 40), ved. a p. 113. La dottrina dei pori simmetrici, degli effluvi, e della simpatia dei materiali, doveva essere esposta particolarmente altrove (ved. nn. 82-92), anche in rapporto agli organi di senso e al pensiero (nn. 93-7). Qui basta invece un accenno programmatico. Quindi ho cercato di ricostruire nei vv. 61-6 un brano coerente, collegando tre diverse citazioni, che espongono sommariamente la dottrina e danno la dimostrazione di ciò che è il pensare. L'analisi delle fonti, Aristotele e Teofrasto, e specialmente la testimonianza di Teofrasto, conferma che il brano va collocato a questo punto, dopo i vv. 59-60 citati da Teofrasto. In tal modo la polemica con Parmenide sul criterio di conoscenza, che è l'argomento del proemio, si conclude con un esplicito rinvio di E. ad un passo parallelo di Parmenide (ved. qui la nota al v. 66). D'altra parte si istituisce un aggancio fra questo brano del n. 1 e quello del n. 2, in base al riscontro verbale fra il v. 65 del n. 1 e il v. 4 del n. 2.

61-2: è opportuno collocare qui questi due versi, perché contengono la dimostrazione dell'assunto di E.; infatti, se gli uomini pensano, mediante i sogni, anche nel sonno, ed hanno i sogni in rapporto alla percezioni ricevute durante la giornata, ciò dimostra che il pensiero risiede nel sangue, perché questo è l'unico organo desto e in movimento durante il sonno. Aristotele, nella *Metafisica* e nel *de anima*, cita i due versi in connessione con il v. 26, ma precisa che non si leggevano nello stesso punto, bensì ἐν ἄλλοις (in altri versi), ἐν ἑτέροις (in questi altri versi); dunque si trovavano a qualche decina di versi di distanza, secondo la nostra ricostruzione di questo esordio del poema. Per la connessione verbale tra i vv. 60-1 si può ricordare il brano di un carme che Archiloco (frr. 107+108 ed. Tarditi) aveva indirizzato a un personaggio del suo tempo, Glauco figlio di Leptine: « Tale è l'animo degli uomini mortali quale è la giornata che Zeus manda; e tali pensieri nutrono (φρονέουσι τοῖα) quali i fatti che incontrano (ἐγκυρέωσι) ». A proposito della concezione arcaica, che identifica percezione e pensiero, questo carme di Archiloco è citato da Sesto Empirico VII 128, e da Diogene Laerzio IX 71. Invece Aristotele, nel *de anima*, ricorda Omero, *Od.* XVIII 136-7 (« tale è la mente degli uomini terrestri, quale è il giorno che manda il padre degli uomini e degli dei »): ved. Test. 21.

62. καί τε: questo τε appare correlativo del τε posto a principio del v. 61; ma il testo è incerto e lacunoso (per la correlazione tra due καί τε ved. al n. 108 v. 6). La struttura completa del periodo

apparirebbe in questa forma: καὶ ὅσον τε... μετέφυν, καὶ τόσον τε... παρίσταται. È comprensibile che in Aristotele, invece che καί τε φρονεῖν, sia scritto καὶ τὸ φρονεῖν, perché Aristotele nella *Metafisica* comincia la citazione da ὅσον del v. 61, e addirittura da σφίσιν αἰεὶ nel *de anima*. Ma in E. l'articolo τὸ in καὶ τὸ φρονεῖν non è accettabile stilisticamente. Quanto al valore di ἄρα al v. 61 (τόσον ἄρ σφισιν), si veda al n. 1 v. 1 e anche al n. 31 vv. 1-2, con il relativo commento: questo ἄρα serve soltanto per un richiamo all'attenzione, cioè per una puntualizzazione del concetto, come è infatti l'uso omerico, e non attico, di ἄρα. ‹ὑπνωσσόντων›: « mentre dormono ». Questo particolare del concetto espresso nei vv. 61-2 si desume con sicurezza dai commenti aristotelici, sia di Simplicio (καὶ τὸ φρονεῖν ἐν τοῖς ὀνείροις « il pensare nei sogni »), sia di Filopono (ταύτην δὲ τὴν φαντασίαν φρόνησιν καλεῖ, « chiama pensiero questo fantasticare »). Il concetto è essenziale per il significato del passo; invece il testo è ipotetico per la forma, poiché la parola ὑπνωσσόντων è integrata da me a mo' d'esempio. È solo probabile che, nello stile di E., e secondo un modulo sintattico tipicamente greco, il concetto fosse espresso mediante un genitivo assoluto, in corrispondenza al dativo σφισιν del v. 61 (ved. per esempio il fr. 107 di Eraclito, citato qui in nota al v. 28: ἀνθρώποισιν... ἐχόντων).

63. ἀπόρροιαι: per l'abbreviamento del dittongo interno, ved. indice a p. 347; nel testo vulgato si introduce inutilmente la forma ἀπορροαί. Inoltre, a principio del verso, il testo vulgato dice γνοὺς ὅτι πάντων εἰσίν; ma le parole γνοὺς ὅτι appartengono al discorso di Plutarco, che cita il verso (e neppure corrispondono allo stile di E.): σκόπει δή, κατ' Ἐμπεδόκλεα γνούς, ὅτι « πάντων κτλ. », οὐ γὰρ ζώων μόνον ἀλλὰ καὶ λίθων ἄπεισιν ἐνδελεχῶς πολλὰ ῥεύματα..., « considera dunque, ben conoscendo che secondo E. *escono effluvi ecc.*, giacché non solo dai viventi ma anche dalla pietre sortono continuamente molte correnti... ». La citazione di E. è parentetica, e Plutarco svolge in questo passo la propria teoria sulla consumazione della materia, che non è la teoria di E.: καὶ γὰρ φθείρεται πάντα καὶ ὅλωλε τῷ ῥεῖν ἀεί τι καὶ φέρεται συνεχῶς (« tutto si consuma e perisce per questo scorrere sempre e trascorrere continuamente »).

64. τετραμμένα‹ι›: la terminazione in -μένα, nei codici di Stobeo, produce un iato inammissibile; il Grotius (1623) lo eliminò scrivendo il femminile singolare τετραμμένη. Ma il concetto espresso da questo participio non può riferirsi né alla καρδία « cuore » né alla φρόνησις oppure σύνεσις « comprensione »; deve riferirsi invece agli effluvi, ἀπορροαί. Sono gli effluvi che, partendo da un corpo e penetrando attraverso i pori in un altro, si incamminano nel sangue altrui e così vengono percepiti (ved. Test. 4, 40, 49). Per il significato e la posizione di τετραμμένος nel verso, alla dieresi bucolica, cfr. già Esiodo *Op.* 727 ἀντ' ἠελίου τετραμμένος « rivolto

di contro al sole »; poi anche Arato, *Fenomeni* 575, e Teocrito 7, 111 (ma è curioso che solo E. impiega nella parola l'abbreviamento di τε davanti alla muta + liquida -τρα-). ἀντί θ' ὁρῶντος: è appunto il sangue, che percepisce, come spiega Teofrasto (ved. Test. 40); cfr. al v. 56 ὀπώπαμεν « vedere » nel senso di percepire e comprendere. Nei due codici di Stobeo è scritto ἀντιθρῶντος ma con un o sopra il rigo, fra θ e ρ, in uno dei due codici; il che va letto ἀντί θ' ὁρῶντος, senza la minima correzione. La vulgata ἀντιθορόντος risale allo Scaligero, e comporta una lievissima correzione, ma presuppone un composto del verbo θρώσκω con ἀντί, che non è attestato, e non è facilmente concepibile (data la nozione di andare sopra, e non di contro, che inerisce al verbo θρώσκω). Anche il Bollack, a malincuore (III, p. 446), ha rispettato la vulgata: « dans les vagues du sang qui rejailli ». Un'altra semplice interpretazione della scrittura dei codici di Stobeo potrebbe essere ἄντιθ' ὁρῶντος, cioè l'omerico ἄντιτα « in contraccambio ».

65. τῇ τε: « e così ». Il τε è correlativo del precedente τε, se si legge ἀντί θ'ὁρῶντος. L'avverbio modale τῇ « in quel modo », o causale « per questo motivo », compare più volte in E. (ved. a p. 351). Teofrasto, nel passo già menzionato (Test. 40), esplicita questo τῇ con un τῷ αἵματι « per mezzo del sangue »: διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν. κικλήσκεται ἀνθρώποισιν: come nel n. 2 v. 4 ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν. Questi riferimenti lessicali al linguaggio usuale sono più che mai opportuni all'inizio dell'opera; anche Lucrezio, sia pure con un diverso intento, parla del linguaggio nell'esordio del poema (I 136-145), e poi comincia l'esposizione teorica (v. 146: *principium cuius hinc nobis exordia sumet*).

66. αἷμα γὰρ...: è un verso incisivo, molto citato dai glossografi antichi. Il concetto che esprime è reso benissimo da Cicerone (*Tusc.* I 9): *Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem.* Infatti con l'*animus*, che caratterizza gli *animalia*, i viventi, ζῷα, Cicerone traduce appunto il νόημα, cioè la facoltà di sentire e percepire (αἴσθησις) e quindi di riflettere e pensare (φρόνησις). περικάρδιον: *cordi suffusus*, riferito al *sanguis*, αἷμα. È il sangue che circola intorno, « che si versa nel cuore », dice Cicerone. Poi la parola « pericardio », come sostantivo, diventa un termine medico specifico. ἐστι νόημα: specialmente in questa clausola del verso appare elaborata in modo curioso la disposizione dei vocaboli nella frase. Di ciò non sapremmo il motivo, se non avessimo un verso di Parmenide che presenta la medesima clausola, ma in un allineamento sintattico del tutto normale. È chiaro che E. ha voluto allusivamente ripetere l'espressione parmenidea proprio nel punto in cui, concludendo l'argomento relativo al criterio della conoscenza e agli organi del pensiero, si opponeva nettamente, dal punto di vista dottrinario, alla conclusione espressa da Parme-

nide. Per Parmenide il pensiero è in funzione termica del corpo; dipende dai due fattori del caldo e del freddo, come risultano mescolati nelle singole membra di un corpo. Questi sono per lui i due elementi (στοιχεῖα) del pensiero, come li chiama Teofrasto, *de sensibus* 3, riferendo la dottrina parmenidea: sono il caldo e il freddo. Anche Aristotele, nella *Metafisica* (III 5), subito dopo i vv. 26 e 61-2 di E., riporta il passo di Parmenide (fr. 16 Diels):

> ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρῆσις μελέων πολυπλάγκτων,
> τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν · τὸ γὰρ αὐτὸ
> ἔστιν, ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν,
> καὶ πᾶσιν καὶ παντί · τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

« Secondo il modo in cui è disposta la mescolanza (di caldo e di freddo) per ciascuna delle disparate membra (di un corpo), nel modo corrispondente si costituisce il pensiero degli uomini; è lo stesso principio infatti, per tutti e per ciascuno, quello con cui la natura degli uomini pensa: è pensiero l'elemento che prevale (fra caldo e freddo) ». Se si tiene presente la limpida spiegazione che Teofrasto ha dato di questi versi nel loro originario contesto, non c'è motivo di avere incertezze sul significato del brano e sulla lezione del primo verso, come quelle manifestate da P. Albertelli, *Gli Eleati*, Bari 1939, pp. 155-6. Nell'espressione ὡς ... ἔχει abbiamo il verbo ἔχω intransitivo (cfr. qui la nota al n. 96 v. 17); il soggetto è κρῆσις, come voleva il Calogero; la variante ἑκάστοτε è solo un errore grafico di onciale per ἑκάστῳ: ved. la mia edizione della *Poetica* di Aristotele, Milano 1974, pp. 2 e 120.

2, 1. τοι: « a te » (attico σοι), cioè Pausania, cfr. n. 1 v. 27; per la formula, introduttiva di un nuovo argomento, ved. l'inno omerico *ad Ermete* v. 550: ἄλλο δέ τοι ἐρέω. φύσις: significa l'azione di generare, produrre un'esistenza che va dalla nascita alla morte. Ora E. dice che questo è un concetto empirico, rispondente all'uso linguistico, e non alla natura delle cose; la natura conosce solo composizione e dissoluzione di elementi, che non nascono né muoiono, perché sono eterni: sono gli ἀγέννητα στοιχεῖα del n. 1 v. 5, che non si accrescono né si perdono, ved. n. 4 vv. 29-36. La φύσις riguarda l'esistenza di ciascuno e di tutti (ἁπάντων θνητῶν); per il concetto della γένεσις, generazione originaria delle esistenze che formano il cosmo, ved. n. 4 v. 3.

4. ἐπὶ τοῖς: « a questi fatti »; il pronome è neutro, e non si riferisce ad ἀνθρώποισιν. Esiste la variante βροτοῖς, « per gli uomini mortali », ma è assolutamente deteriore.

5. φῶτα... φῶς: sembrerebbe che fra le due parole accostate, φώς « uomo » e φῶς « lume », si voglia rilevare una correlazione fonica; forse E. qui precorre le minuziose osservazioni verbali del-

l'eristica e le approssimative etimologie dei sofisti esemplate nel *Cratilo* di Platone. Si veda anche al n. 69. μίγεν: vale ἐμίγησαν; è aoristo indicativo con desinenza arcaica, come al v. 17 πάγεν e λύθεν. La scrittura mediante il participio, μιγέν, e tanto peggio la correzione μιγέντ(α), sono in sé stesse ingiustificate, e guastano la struttura sintattica dell'intero periodo. αἰθέρι[ον πρός]: malgrado la lacuna che capita nel codice a questo punto, il testo è praticamente sicuro. Dopo φῶς, l'aggettivo αἰθέρι[ον è inevitabile, e resta alla fine da aggiungere soltanto la preposizione πρός per completare il verso. Non si deve neppure sostituire a φῶς la forma non contratta φάος; infatti il monosillabo φῶς allo spondeo quarto (ved. p. 349) non è metricamente rilevabile, perché forma un'unica parola fonetica con il seguito, dovendo collegarsi alla preposizione πρός in anastrofe. L'anastrofe della preposizione a fin di verso è di stile omerico, e fu gradita anche allo stile dei tragici ateniesi, tanto da essere parodiata dai commediografi, come racconta Aristotele (*Poet.*, cap. 22); ma Aristotele osserva che tali strutture sintattiche contribuiscono alla elevatezza stilistica.

6.: una correzione, in questo verso, è suggerita soltanto dall'esigenza metrica; il testo tramandato, ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος, difetta di cesura. Il Ritschel, seguito dallo Stein e dal Mullach, aveva denunziato il guasto metrico, congetturando ἠ‹è› κατ' ἀγροτέρων θηρῶν γένος: con tale struttura ritmico-sintattica si può confrontare per esempio Omero, *Il.* XXIV 81 ἥτε κατ' ἀγραύλοιο βοὸς κέρας (ma ved. anche XVII 521 κεράων βοὸς ἀγραύλοιο, oppure *Od.* XII 253 βοὸς κέρας ἀγραύλοιο, in fine di verso, con diversi ordinamenti delle parole). La soluzione da me proposta mi pare più semplice, ma è ugualmente ipotetica e approssimativa. Il Diels, che alle questioni metriche era stato molto attento in un primo saggio (*Empedoclea*, in « Hermes » XV 1880, pp. 161-79), nell'edizione di E. fu più corrivo ad ammettere anomalie prosodiche e metriche più o meno gravi. θάμνων: è sottinteso γένος. Anche le piante sono comprese fra gli esseri viventi, e quindi mortali (v. 2 θνητῶν); ved. anche n. 4 v. 51, n. 18 v. 5, n. 21 vv. 10 e 20; per il rilievo che hanno le piante nel poema lustrale, si vedano i nn. 104-6. Rispetto alle usuali enumerazioni di cinque generi di viventi (uomini, bestie, uccelli, pesci e piante), si può rilevare che nel presente passo manca la menzione dei pesci; questi vivono dentro l'acqua, mentre qui l'attenzione è portata ai viventi che si vedono sulla terra, φῶς αἰθέριον πρός (v. 5). Si veda poi al n. 22 v. 4.

7. τὸ ν[έμοντο]: il τὸ è pronome neutro, come al v. 8 l'altro τὸ corrispondente. Quanto al verbo da integrare, si noti che nel codice di Plutarco, prima della lacuna, è scritto ν[, e metodicamente non è accettabile nessun supplemento che elimini questa

lettera davanti alla lacuna, come non è lecito nel v. 5 modificare la scrittura φῶς αἰθέρι[davanti alla lacuna. Inoltre il verbo dev'essere di tempo passato, come nel v. 5 μίγεν; e questo è molto importante per l'interpretazione di tutto il brano: qui E. si riferisce al linguaggio umano secondo una prospettiva storica; pensa al momento della νομοθεσία del linguaggio, quando i nomi furono dati alle cose per la prima volta. Ciò precorre la fantasia platonica del *Cratilo*, dove si costruisce l'immagine di un demiurgo νομοθέτης, legislatore del linguaggio, e si discute l'argomento già posto dai sofisti, se i nomi delle cose sono naturali o convenzionali, φύσει oppure θέσει. Il supplemento ν[έμοντο] è suggerito dal commento che Plutarco dedica a questo brano, e in particolare al v. 9, dove compaiono i termini θέμις e νόμος.

8. τὸ δ'αὖ: questo δὲ risponde al μὲν del v. 7, mentre il primo δὲ del v. 8 risponde al μὲν del v. 5; cfr. n. 4 vv. 10-2.

9. ἦ ‹δὲ› θέμις: la formula ἦ θέμις opp. ἣ θέμις è frequente in Omero; significa « come è regola » oppure « quale è usanza stabilita ». In Omero tale formula scade anche di significato; ma la θέμις è una statuizione solenne (τί-θη-μι, stabilire, anche religiosamente). Il testo dice che, come i nomi furono dati alla cose da principio, così ora gli uomini chiamano le cose, καλέουσι. Non bisogna affatto rendere negativo questo verbo, secondo una vecchia e resistente congettura (ἣ θέμις, ‹οὐ› καλέουσι), « *non* chiamano le cose come è legge »; il testo deve dire proprio il contrario; e del resto Plutarco, che cita tutto il brano e lo commenta a lungo, spiega chiaramente anche questo verso. Plutarco usa il verbo νομίζω, ossia νενόμισται δὲ (che corrisponde a ἦ δὲ θέμις), e poi τὸ νενομισμένον. Perciò nel v. 7 ho scritto ν[έμοντο], che vale press'a poco ἐνόμιζον, anche se è più espressivo e raffinato (« distribuivano per conto loro » i nomi alle cose determinando quella certa tradizione). Il v. 9 è dapprima presentato da Plutarco (*adversus Coloten* 11), quando immagina un suo dialogo polemico con Epicuro; questi si appella alle usanze del linguaggio corrente, rispondendo (« tale è il commercio dei nomi che è stato riconosciuto, ed io pure acconsento alla norma »): νενόμισται δέ πως ἡ τοιαύτη τῶν ὀνομάτων ὁμιλία, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός. E in seguito, avanti di citare i vv. 5-9, Plutarco dice così: « E. è tanto lontano dal travolgere la realtà delle cose e contraddire a ciò che ci appare, che non intende affatto escluderne il nome dall'uso corrente (τὴν φωνὴν ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς συνηθείας); elimina dalla mente ciò che presenta un dannoso inganno per la valutazione dei fatti [qui si riferisce ai vv. 1-4 già prima citati], ma poi restituisce alle parole, mediante i seguenti versi, il loro diritto riconosciuto » (αὖθις ἀποδοῦναι τὸ νενομισμένον). νόμῳ: come θέμις è la norma imposta dalla tradizione, così il νόμος (da cui il verbo νομίζω) è la legge vigente.

Alla stessa radice di νόμος si riporta anche il verbo νέμω; nel νέμοντο del v. 7 concorrono insieme i valori di θέμις e di νόμος.
καὶ αὐτός: anche E., dice, non può fare a meno di usare i vocaboli nascere e morire; però (doveva continuare il concetto) l'uso linguistico non ci deve far confondere le parole con le cose; le parole della lingua non sono la realtà naturale; il linguaggio è solo una θέσις, e quindi una θέμις, una norma stabilita fra gli uomini, quindi una συνθήκη, una convenzione, per usare i termini delle posteriori teorie filosofiche e grammaticali sul linguaggio.

10. ἀλοίτην: « vindice » (la stessa parola in fine di verso ritorna nella *Ecale* di Callimaco, fr. 271 Pfeiffer, e quindi in Eufo-rione, Papiri di Ossirinco 2219 e 2220). Plutarco adduce le parole θάνατον ἀλοίτην nel commento ai vv. 5-9: « Colote cita questi versi, ma non ha capito che con ciò E. non intende eliminare uomini e fiere e piante e uccelli, se dice appunto che si formano con la mescolanza degli elementi; e insegnando in che cosa sbaglia la gente quando designa come generazione (v. 4) e destino infelice (v. 8) e morte vindice ciò che è soltanto unione e dissoluzione di elementi, non vieta affatto di adoperare per queste cose le parole usuali (ταῖς εἰθισμέναις φωναῖς περὶ αὐτῶν) ». Poco dopo, nella medesima argomentazione, Plutarco riporta anche i vv. 11-7, mentre Colote, a quanto pare, aveva citato solo i vv. 1-9 nella sua esegesi del testo di E.; ma pare abbastanza evidente che Plutarco desuma i vv. 11-7 dal medesimo episodio. Il legame fra i due gruppi di versi è dato appunto dal v. 10: gli uomini hanno paura della morte, perché la considerano come un castigo, una punizione, mentre è solo un momento dell'eterno ciclo dell'universo. Dunque l'argomento del linguaggio si sviluppava in questa considerazione delle ingiustificate paure umane, che derivano dall'inesatta conoscenza della natura. L'insegnamento di E. si propone anche questo scopo umanitario, di liberare l'umanità dalle angosce; si veda poi il proemio del poema lustrale, n. 100 vv. 7-12 e n. 101. D'altra parte si ricordi il motivo svolto da Lucrezio nell'esordio del *de rerum natura* (I 62-79), che con la scienza della natura vengono eliminate le paure religiose.

12-3.: cfr. n. 1 vv. 47-8, dove lo stesso concetto era svolto con un riferimento particolare, mentre ora è ribadito in generale.

3: la collocazione del frammento a questo punto è del tutto ipotetica. Si tratta di una formula di passaggio, citata da Plutarco, che l'adopera come tale per uso proprio; è adatta, ad ogni modo, a concludere il lungo esordio del poema, e ad introdurre l'argomento specifico e programmatico, esposto nel brano del n. 4.

1. ἀλλ' ἵνα μὴ: ritengo che questo attacco del periodo sia già citazione da E.; ciò sembra risultare dalla struttura stessa della

frase di Plutarco, che unisce il nome di E. ad ἀλλ' ἵνα μή, e non a κορυφὰς κτλ. Plutarco dice: ἀλλ' ἵνα μή, τὸ 'Εμπεδοκλεῖον εἰπεῖν, δόξω « κορυφὰς κτλ. », ἐάσατέ με κτλ. (la punteggiatura vulgata era invece ἀλλ' ἵνα μὴ τὸ 'Εμπεδοκλεῖον εἰπεῖν δόξω, « κορυφὰς... », da cui lo Xylander estrasse la citazione a cominciare da κορυφάς). La struttura della frase di Plutarco, che sostituisce il verbo originale mediante un δόξω, è questa: ἵνα μὴ δόξω, προσάπτων κορυφὰς..., μὴ τελέσειν ἀτραπὸν... Ritraducendo δόξω per mezzo di un ὥσπερ ἔοικα nello stile di E. (ved. n. 100, v. 5), la frase è costruita così, con un primo μὴ deprecativo: ἵνα μή, προσάπτων..., μὴ τελέσειν..., ὥσπερ ἔοικα. κορυφὰς: sono « le cime » degli argomenti (v. 2 μύθων). A tali argomenti E. finora ha accennato senza approfondirli (« attaccando una cima con l'altra »), e senza seguire una precisa traccia (v. 2 ἀτραπόν « strada »). In altro senso Pindaro dice λόγων κορυφαί (*Ol.* 7, 68) per significare un discorso elevato. Se all'espressione di E. si vuole attribuire un valore metaforico, non si penserà alla « cima » dei monti, ma l'immagine può derivare piuttosto dalla tessitura, cioè dalle « cime » dei fili che si annodano secondo l'ordito; e questo è immaginato come il tracciato di una strada da seguire, ἀτραπός (cfr. n. 100 v. 9).

2. μύθων: grammaticalmente fa doppio impiego, perché si riferisce ad ἀτραπόν, ma anche a κορυφάς. μὴ τελέσειν: questa lezione, rispetto al μήτε λέγειν scritto nei codici di Plutarco, suppone soltanto il facile scambio di gamma con sigma lunato nella scrittura onciale (Γ/C). ἀτραπόν: cfr. πόρον ὕμνων al n. 6 v. 1. ὥσπερ ἔοικα: per il significato, ved. la nota al n. 100 v. 5.

4: *Il ciclo universale.* Dopo il proemio e l'esordio, che contenevano un accenno ai principi generali della teoria fisica e fisiologica, ora E. comincia la trattazione della dottrina fisica, indicandone le linee essenziali. Delinea sommariamente la vicenda dell'intero ciclo nella sua legge fondamentale (vv. 1-12), espone la natura dei quattro elementi e delle due forze motrici, nella loro totalità ed eternità (vv. 13-36), delinea l'opposizione delle forze nella produzione del cosmo (vv. 37-52). Nel seguito del brano doveva forse leggersi, fra l'altro, un accenno alla nozione del vortice (δίνη), poiché di questo si parla poi (a principio del n. 6) come di un argomento già noto. In sostanza, in questo brano è contenuta una parte della tematica generale. L'esposizione di E. procede per gradi, come in una didattica meditata per successivi livelli dell'istruzione: egli espone dapprima in termini generali e assiomatici alcuni punti della teoria, che poi vengono ad uno ad uno ripresi, sviluppati e approfonditi. In particolare i vv. 7-8 e 9-12, oltre il v. 28, verranno ripetuti nel n. 22, per dare l'avvio ad un nuovo episodio.

1. διπλᾶ: « argomento duplice ». Forse si potrebbe dare alla parola anche il significato plurale, « cose duplici », e non « due cose ». Infatti E. nomina due argomenti duplici: uno riguarda il ciclo suddiviso nei due emicicli (vv. 1-2), e l'altro riguarda i due cosmi pereunti che si formano e si disfano nel ciclo (vv. 3-5) attraverso le due genesi (δοιὴ γένεσις) e le due distruzioni (δοιὴ δ'ἀπόλειψις). Tutta la cosmologia di E. è impostata su tali opposizioni, e principalmente sul contrasto di concordia e astio (vv. 7-8). La stessa movenza narrativa di E. sembra compiacersi di un motivo di altalena verbale e sintattica (vv. 9-10 e 11-2), che è manifesto in questo brano (vv. 1-12) come anche altrove. ἐρέω: per la sinizesi di -εω ved. l'indice a p. 348; il testo vulgato è δίπλ' ἐρέω, senza sinizesi, ma comporta la forma διπλά. Non mi pare ammissibile in E. questa forma secondaria e artificiosa (διπλός) dell'aggettivo διπλοῦς, omerico διπλόος; quindi è necessario scrivere διπλᾶ, oppure la forma omerica διπλό(α) con elisione.

1-2. τοτὲ μὲν... τοτὲ δ'...: il primo tempo del ciclo è quello che conduce dal vortice, cioè dalla pluralità degli elementi distinti (ἐκ πλεόνων), all'unità dello sfero (ἕν): questo è il primo emiciclo, in cui prevale gradualmente la concordia. Il secondo è quello che dallo sfero riconduce al vortice (ἐξ ἑνὸς πλέονα), e questo è il secondo emiciclo, in cui prevale gradualmente l'astio. La descrizione del primo emiciclo si avvierà poi con il brano del n. 6 (ved. al n. 6 v. 2, πρότερον). Ora invece E. accenna soltanto alle linee generali del sistema. Per la descrizione del secondo emiciclo ved. al n. 35 e sgg. <

Dopo la storia della filosofia del Guthrie (vol. II, Cambridge 1965) e il primo volume del Bollack (1965), su tutto questo problema esegetico e sui problemi connessi è fondamentale il libro di D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge 1969.

3. θνητῶν: sono θνητά, « mortali », tutte le cose e gli esseri pereunti, in contrapposto agli elementi, che sono eterni e che concorrono a formare i corpi mortali. Si veda a questo proposito la testimonianza aristotelica in Test. 8 (alla fine). γένεσις: « avvento » e quindi « esistenza » (non « nascita »). Si noti bene che qui si parla di γένεσις θνητῶν: non è la generazione dei singoli mortali, ossia la φύσις ἁπάντων θνητῶν (di cui parla il n. 2 vv. 1-2), sibbene l'avvento dei θνητά nel loro insieme, ossia la formazione del cosmo come un momento del ciclo. Tale γένεσις è « doppia », δοιή: ciò è stato inteso variamente, nel sistema cosmologico di E., dai diversi autori; ma letteralmente il testo dice che la γένεσις si produce due volte (anche se si vuole intendere « in due modi »), e quindi dice che il cosmo, nell'intero ciclo, si produce due volte in corrispondenza al duplice processo descritto nei vv. 1-2: una volta nel primo emiciclo, quando dalla pluralità (degli ele- <

menti nel vortice) si giunge all'unità (della materia nello sfero), e la seconda volta nel secondo emiciclo, quando dall'unità dello sfero si ritorna alla pluralità del vortice. δοιὴ δ' ἀπόλειψις: è il concetto contrario e complementare del doppio avvento (γένεσις); significa « ritirata », « mancamento » (e non « morte »). Come l'avvento è doppio, così è doppio il mancamento: il primo mancamento è implicito nel fatto che ci sarà un secondo avvento (nel modo che è detto nel v. 4); il secondo mancamento è descritto poi con διαφυομένων (nel v. 5). Il maggiore peso, nella descrizione, è dato alla γένεσις, di cui la ἀπόλειψις è complementare.

4. τὴν μὲν...: il pronome si riferisce alla γένεσις del cosmo, anzi al doppio avvento, che come tale comporta già un primo mancamento. πάντων: non si riferisce ai θνητά del v. 3, ma ai πλέονα del v. 2, cioè agli elementi, che costituiscono tutta la materia dell'universo. Quindi πάντων σύνοδος è « il concorso » degli elementi, che si uniscono per impulso della concordia nel primo emiciclo, e ancora si uniscono nel secondo emiciclo durante il prevalere dell'astio. Questo è il concetto fondamentale: è sempre il concorso degli elementi che produce e distrugge l'avvento del cosmo (τήν). τίκτει τ' ὀλέκει τε: soggetto dei due verbi, strettamente congiunti, è la σύνοδος, in quanto gli elementi, sotto l'impulso della concordia, formano il cosmo e poi, unendosi sempre di più, lo distruggono (con la prima ἀπόλειψις) formando lo sfero.

5. ἡ δὲ: il pronome non si riferisce all'ἀπόλειψις, sibbene alla σύνοδος. Quando avviene la seconda ἀπόλειψις (descritta con διαφυομένων, *scil.* θνητῶν), allora gli elementi non periscono, ma la loro σύνοδος si dissolve e s'invola (διέπτη) per l'estremo impulso dell'astio. Questo è l'altro concetto fondamentale della teoria, poi ripreso e ribadito nel v. 12. In altri termini, tutto il ciclo è teorizzato attraverso la σύνοδος, e questo è l'aspetto positivo del processo nei riguardi del cosmo. Dunque il processo si esalta nell'opera della concordia, ma l'astio è necessario per la formazione del vortice e quindi per l'eternità della materia attraverso i cicli infiniti dell'universo. Quindi si comprende l'osservazione di Aristotele (ved. Test. 7-8), che assimila concordia e astio a due principi oppositivi come il bene e il male; e si comprende la sua critica, quando dice che praticamente anche l'astio produce e non solo distrugge. Nella teoria di E., invece, tutto il processo del ciclo è visto in funzione della σύνοδος, che è il principio proprio della σχεδύνη φιλότης (n. 1 v. 8) e non del νεῖκος οὐλόμενον (ibid.). Così si capisce il rilievo particolare dato alla φιλότης qui avanti, ai vv. 20-5; e ciò d'altra parte spiega l'osservazione aristotelica che E. ha lodi soltanto per la concordia (ved. Test. 13). διαφυομένων: il soggetto del genitivo assoluto è θνητῶν, « quando il cosmo degenera » e si disfa, dopo che è avvenuta nel secondo emi-

ciclo la seconda θνητῶν γένεσις. Questa generazione avviene per il principio della φιλότης, anche nel secondo emiciclo, ma sotto il dominio sempre più avanzante del νεῖκος. È opportuno ricordare un'altra testimonianza di Aristotele (ved. Test. 14): « E. dice che il mondo attuale, sotto il governo dell'astio, è uguale al precedente, governato dalla concordia ». δρυφθεῖσα: « lacerata ». Bisogna arrivare al Bollack (III, p. 56) per vedere ristabilita nel testo questa variante dimenticata. Nella vulgata era prevalso il sinonimo θρυφθεῖσα « spezzata », e su questa variante fu costruita dallo Stein (non dal Panzerbieter) la lezione θρεφθεῖσα, « cresciuta », che finì per piacere al Diels in Diels-Kranz. Questa congettura era illusoriamente confortata dal raffronto con un altro verso di E., che riguarda un argomento diverso (n. 36 v. 1 con la variante deteriore ἐθρέφθη). Credo che basterebbe l'osservazione dell'assonanza in δ- (διαφ- δρυφ- διέπτη), per assicurare la bontà della lezione δρυφθεῖσα; l'assonanza è uno dei motivi più appariscenti della tecnica compositiva di E. (ved. al n. 1 v. 50).

7-8.: questo distico vuole significare, nella sua architettata forma, l'alterna vicenda del dominio di amore e odio per l'eternità. Si ripete poi, diversamente svolto, ai vv. 47-50; leggermente variato al n. 6 vv. 5-6. Ma ἄλλοτε μὲν... ἄλλοτε δέ, a principio di due versi consecutivi, è già una struttura omerica, *Od.* V 331-2 (e variamente altrove).

10. τῇ μὲν: è la frase finale del periodo; è qui inserito un μὲν in maniera forse anomala nel linguaggio elevato, ma non in quello speculativo o discorsivo. Al μὲν risponde, grammaticalmente, il δὲ (v. 11) della frase secondaria del periodo successivo, ma anche il δὲ (v. 12) della successiva frase principale, dove il δὲ è pleonastico. Per l'avverbio relativo ᾗ e gli avverbi dimostrativi τῇ e ταύτῃ, nonché per l'uso anomalo di μὲν e δέ, ved. a pp. 351 e 353. L'intrico delle congiunzioni vuole accompagnare il discorso, corrispondendo alla coerenza e all'inviluppo delle vicende cosmiche descritte. γίγνονται: il verbo qui ha senso pregnante e significa il divenire, contrapposto all'essere; cfr. al v. 3 γένεσις « avvento ». αἰών: « tempo eterno », ved. n. 1 v. 12.

12. ἀκίνητοι: maschile e non neutro (mentre sono neutri πλέονα, ἀλλάσσοντα, συνερχόμενα, ecc., nei righi precedenti). Dalla necessità metrica di avere una sillaba lunga -οι, e non un neutro in -α breve, E. ricava il vigoroso effetto di presentare gli elementi non più come materie immortali (ἀθάνατα: n. 6 v. 14), ma come esseri eterni ed immutabili, come θεοί: come tali erano già annunciati nella protasi (n. 1 v. 4). κύκλον: è appunto il ciclo, κύκλος, l'intera orbita della vicenda cosmica che partendo dal vortice ritorna al vortice.

13. ἀλλ' ἄγε: E. comincia qui a svolgere qualche punto della

tematica annunciata nei versi precedenti, e anzitutto, per entrare nel dettaglio, deve fare i nomi degli elementi (vv. 17-9). Tali nomi erano stati annunciati nel proemio (n. 1 vv. 6 e 56-7, secondo la mia ricostruzione); perciò a quello rimanda ora, nel v. 14, con le parole καὶ πρὶν ἔειπα.

14. πιφαύσκων: per lo spondeo quarto e la coincidenza verbale con Omero, cfr. *Il.* XIV 200 πολυφόρβου πείρατα γαίης, e ved. l'indice a p. 349. πείρατα μύθων: sono i « termini » generali dell'esposizione dottrinaria, annunciati nella protasi (n. 1 vv. 4-12). Ora E. ripete nei vv. 15-6 i due versi programmatici, posti all'inizio del presente brano, vv. 1-2, ma non si riferiscono a tale distico le parole di questo v. 14 καὶ πρὶν ἔειπα « anche prima ho detto »; si riferiscono invece al proemio, a mio parere, e precorrono il contenuto dei vv. 17-9. Infatti sono i vv. 17-9 che servono a sviluppare l'argomento, e non i vv. 15-6. Nei vv. 18-9 i nomi delle due forze motrici, già detti prima, sono ora ripetuti, ma ripetuti con l'aggiunta di caratterizzazioni fondamentali, che riguardano il rapporto delle due forze con i quattro elementi.

18. δίχα: è caratteristica distintiva dell'astio quella di stare « in disparte », separato da tutti per definizione (ved. anche n. 26). L'avverbio δίχα sottolinea questa natura dell'astio, sia rispetto agli elementi (v. 17) sia di contro alla concordia (v. 19); quindi, non deve essere unito grammaticalmente al pronome τῶν che segue. L'attributo οὐλόμενον, « che distrugge », « che uccide », caratterizza la natura disgregatrice dell'astio (ved. n. 1 v. 8 e Test. 70); nella protasi dell'*Iliade* è attributo della protagonista del poema, la μῆνις di Achille, οὐλομένη. τῶν... ἅπαντι: « all'intero di essi ». L'astio pareggia l'intera massa degli elementi; ἀτάλαντος è aggettivo omerico, che si traduce di solito « simile », « corrispondente »; in realtà significa « bilanciato », da τάλαντον « bilancia ». La forza energetica dell'astio, come peso di un bilanciere, è pari al peso della materia universale: è immutevole ed eterna come la materia, e la domina interamente. Analogamente, nel v. 19, la concordia è pari (ἴση), in volume (μῆκός τε πλάτος τε), alla intera massa della materia (μετὰ τοῖσιν). Tutto ciò spiega il concetto dell'equilibrio universale e della conservazione della materia, espresso nel v. 12, αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι.

20. τὴν: è pronome dimostrativo, riferito alla φιλίη del verso precedente. Alla concordia è dedicato in particolare (per il motivo già detto nella nota al v. 5) questo breve intermezzo dei vv. 20-5; nello stesso tempo viene anche nominata la sua ipostasi mitografica, Afrodite, e così E. preannuncia la parte che Afrodite, al posto della concordia, svolgerà in un lungo episodio successivo (nn. 8-21). Forse la parte che svolge Afrodite nel primo libro di E. può avere offerto uno spunto alla fantasia di Lucrezio,

quando questi ha dedicato all'*alma Venus* il preludio del poema sulla natura; ma a tal proposito bisogna tenere presenti le delimitazioni dottrinarie, illustrate ampiamente da F. Giancotti, *Il preludio di Lucrezio*, Messina-Firenze 1959. ἧσο: propriamente « resta seduto », da ἧμαι (ἕζομαι).

22. τῇ τε: « e in tal modo », è avverbio (non pronome femminile); cfr. al v. 10 τῇ, v. 12 ταύτῃ, e specialmente n. 1 v. 65, n. 22 v. 10.

24. μετ' ὅσοισιν: l'aggettivo quantitativo e pronominale si riferisce agli elementi e all'astio; qui ὅσος « quanto », « quanto grande », assume valore esclamativo (per la psilosi ved. a p. 350; non occorre quindi la correzione μετὰ τοῖσιν « con essi »). L'intera frase mette in rilievo un punto originale della teoria di E.: nessun uomo ha ancora appreso (οὔ τις... δεδάηκε) questa verità, perché nessun filosofo prima di E. l'ha mai detta. Questa dottrina originale è la funzione dell'amore, che ricrea ogni volta l'unità nella pluralità degli elementi.

28. ἐν δὲ μέρει: « a turno ». Il concetto è poi ripreso al n. 22 v. 1; ved. anche Test. 6.

29. τι ἐπιγίγνεται: lo iota di τι non ha valore sillabico davanti alla successiva vocale; ved. sineresi nell'indice prosodico a p. 348.

30. εἴτε: di questa congiunzione non compare nel testo il secondo εἴτε correlativo. La correlazione, dal punto di vista concettuale, è espressa nel v. 31 con la frase τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν. Se non si ammette questa anomalia sintattica, e non si vuole intervenire sul testo con facili congetture, occorre pensare che manchi un verso tra il v. 30 e il v. 31; può essere caduto nella trasmissione manoscritta, oppure essere stato omesso da Simplicio, per brevità, nella trascrizione del lungo brano che egli riporta nel commento alla *Fisica* aristotelica. Anche i vv. 32-3 non compaiono nel testo di Simplicio, e li ho inseriti qui da altra fonte, perché giovano alla dimostrazione che vuol dare E. su questo principio della fisica, che nulla si distrugge (vv. 30 e 34) e che nulla si crea dal nulla (vv. 31-3). Tale argomento era stato svolto analogamente da Parmenide (fr. 8 Diels); un accenno contingente a tale concetto abbiamo letto già nel n. 1 vv. 47-8. οὐκέτ' ἂν ἦσαν: questa è la dimostrazione, per assurdo, dell'affermazione che nulla si distrugge. È assurdo che la materia ancora esista, se qualcosa anche minima va distrutta continuamente nel tempo infinito. Poi, nel v. 34, un altro argomento per assurdo viene addotto, in rapporto al concetto di spazio (e non di tempo); ma prima, nei vv. 32-3, viene chiarito che cosa è il tutto e che cosa è l'uno, e quindi che non esiste spazio vuoto nel tutto o fuori dell'uno. <

31. τί κε καί ποθεν: rispetto al testo vulgato, si notino qui la differenza di interpunzione e la diversa accentazione (il πόθεν è

avverbio interrogativo nel v. 32, ma indefinito nel v. 31; e il τί è pronome interrogativo nel v. 31, ma indefinito nel v. 32). La diversa esegesi risulta dalla traduzione a p. 19.

32. οὐδὲν κενεόν: il concetto di « tutto » esclude il « vuoto »; quindi non può esistere qualche cosa oltre il tutto, né uno spazio da cui qualcosa possa provenire per aggiungersi al tutto. Questi versi di E., in riferimento al filosofo atomista Melisso, sono citati dall'anonimo autore di uno scritto *de Melisso Xenophane Gorgia* compreso nel *corpus* aristotelico. Nel *de Melisso* (975b e poi 976b) sono citati i seguenti versi: n. 1 vv. 47-9 e n. 2 vv. 3-4, n. 4 v. 32, e poi n. 4 vv. 33 e 34 (mentre in 976a è citato il n. 45, che è di sede incerta). Oltre il concetto, anche la struttura verbale del v. 32 suggerisce di collocare questo verso dopo il v. 31; il v. 32 non compare nella citazione di Simplicio, ma può essere caduto a causa della somiglianza dei secondi emistichi, cioè per una specie di omoteleuto.

33. ἐόντος ἑνός: « quando esiste l'uno ». L'unità dello sfero si forma dal tutto (cfr. vv. 1-2). Il concetto dei vv. 32-3 è chiaramente spiegato nel *de Melisso*, in connessione con la generale teoria espressa appunto ai vv. 1-12 di questo brano. Dal *de Melisso* risulta anche che in questo v. 33 si trattava dell'uno, e non del tutto: « E. sostiene che sempre sono in moto gli elementi combinandosi ininterrottamente per tutto il tempo, e che il vuoto non esiste affatto, quando dice che (cita il v. 32); e quando si combinano in una forma unica, in modo da essere unità (ὥσθ' ἓν εἶναι), dice che neppure sussiste affatto questo vuoto, né il soverchio (οὐδέν φησι τό γε κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν) ». Invece, nelle citazioni dei dossografi, il v. 33 comincia con οὐδέ τι τοῦ παντός, cioè parla del « tutto » e non dell'« uno ». A meno che non sia un verso differente da quello del *de Melisso* (come ritiene il Bollack, II, p. 23 e p. 43), qui il concetto del tutto, τοῦ παντός, ha banalizzato e sostituito quello dell'unità. La redazione dei dossografi, del resto, mi pare discutibile per la forma, perché male si intende un nesso come οὐδέ τι οὐδέν (« né in qualche cosa nessuna cosa »), e forse anche per il contenuto: infatti l'affermazione, che non esiste un di più, conviene meglio in relazione all'uno dello sfero che al tutto; l'uno sferico è nozione precipua della teoria di E., e quindi il concetto di tale unità, più che il concetto generale della totalità, ha bisogno di essere definito nella sua sostanza. Perciò viene anche precisato ulteriormente nel v. 34.

34. ἐκ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον: non c'è nessuna cosa che resti abbandonata al di là (ἐκ) di questa intera massa della materia universale (τῶνδε), che si compone nello sfero. Il concetto espresso con οὐδὲν ἔρημον si riferisce allo sfero, e non al tutto. Quando si forma lo sfero dal tutto, non c'è materia di questo tutto che ven-

ga tralasciata, e quindi non può sussistere nulla fuori dello sfero. L'integrazione di ἐκ serve a sanare il metro (per evitare lo iato di -οιτο ἐπεί), ma giova anche alla chiarezza del concetto.

35-6. È un distico formulare, di cui in altri luoghi viene ripetuto il primo verso, e variato il secondo (n. 21 vv. 13-4; n. 22 vv. 3-4), in relazione al significato dei contesti. Qui la redazione del v. 36 apre la via al successivo argomento, che nei vv. 37-52 è svolto sempre in maniera programmatica, e non dettagliata: è questo il carattere di tutto il brano n. 4, in cui sono indicate le linee generali dell'intero ciclo. I vv. 37-52 accennano alla formazione del cosmo, soggetto al contrasto tra le opposte forze della concordia e dell'astio. Per la successione dei vv. 37-45 ai precedenti, in base alle citazioni di Simplicio, ved. a p. 303. ἄλλοτ' ἐ‹ς› ἄλλα: il testo vulgato, ἄλλοτε ἄλλα, comporta uno iato, che sembra giustificabile con gli esempi analoghi, ma incerti, di Teognide v. 158 ἄλλοτε ἄλλως in clausola, e di Solone, fr. 4, 12 Diehl ἄλλοτε ἄλλος ἔχει nel secondo emistichio del pentametro. Altrove, però, è tramandato ἄλλοτε τ' ἄλλος ἔχει: Solone, 1,76 Diehl = Teognide 232 e 318. Nel pitagorico *Carmen aureum*, che qualche volta rimanda ad E., si legge al v. 58 ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλα φέρονται, a proposito di un diverso argomento; ma εἰς ἄλληλα φέρεσθαι si legge nell'anonimo peripatetico *de Melisso*, 976b, in rapporto ai versi di E. (n. 4 vv. 31-3). A parte l'incerta questione dello iato, la lezione γίγνεται ἄλλοτ' ἐς ἄλλα sembra preferibile per il concetto: in questo punto, infatti, il testo non riguarda la qualità delle trasformazioni (come nel n. 21 v. 14 e n. 22 v. 4), ma, più in generale, il concetto dell'essere nel divenire. Il verbo γίγνεται significa l'avvento dei corpi mortali, la γένεσις del v. 3, e riprende il γίγνονται del v. 10, con riferimento agli στοιχεῖα: il contrario è espresso analogamente nel n. 22 v. 2 φθίνει εἰς ἄλληλα, quando i corpi si distruggono trasformandosi gli uni negli altri. Dunque il testo, a mio parere, non dice che « divengono di volta in volta differenti », ma « esistono sempre manifestandosi in corpi differenti ». Infatti, nella fisica di E., gli στοιχεῖα non subiscono alterazioni nella loro natura, ma solo si compongono diversamente nei diversi corpi: ciò è detto chiaramente da Galeno (ved. Test. 61), che contrappone ad E. la dottrina di Ippocrate sulla combinazione chimica degli elementi. Il concetto di E., o piuttosto di Anassagora, riappare in alcuni versi di Euripide (fr. 839 Nauck, 12-4), che fu *auditor Anaxagorae*, come dice Vitruvio nella prefazione all'ottavo libro:

θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν

« non muore nessuno dei corpi che nascono, ma disgiunto lo ripresenta la madre dell'universo differente ogni volta, nella forma diversa di un altro differente ».

37. γὰρ: spiega il motivo delle vicende prospettate con il verso precedente, e più in generale già con i versi iniziali del brano. Ora lo spiega dal punto di vista, non delle due potenze, ma dei quattro elementi. Il motivo è l'universale attrazione che, per effetto della concordia, sentono fra loro gli elementi, e in particolare i simili verso i simili. I quattro elementi, ancora distinti, sono attratti affettivamente (ἄρθμια) verso quelle parti di loro stessi (ἑαυτῶν μέρεσσιν) che già sono entrate a comporre corpi mortali (v. 39). Perciò tutta la materia entrerebbe a comporre il cosmo, se l'astio non si opponesse; ved. al v. 42. ἔασιν: è congettura, in cambio del tramandato ἑαυτά, erroneo sia per la grammatica (nominativo del pronome riflessivo), sia per il metro (a causa dello iato che produce con il successivo ἑαυτῶν). La forma epica ἔασιν, equivalente di εἰσίν « sono », appartiene all'uso di E.; si veda anche al v. 40 subito dopo. Si noti che la frase nominale è frequente in E.; quindi, quando il verbo « essere » viene espresso, ha di solito un significato proprio, come un « esistere », « persistere », oppure « essere per natura », come un τυγχάνει o un πέφυκε. <

38. ἠλέκτωρ: il nome qui corrisponde a quello del sole, ἥλιος, come sostituente il nome dell'elemento fuoco (n. 18 v. 2). La parola significa « brillante » come designazione omerica del sole (*Il.* VI 513; XIX 398). Per altri versi, composti con i nomi dei quattro elementi, ved. n. 1 v. 6 simile a n. 4 v. 17, e n. 18 v. 2. <

42. πλεῖστ', ὅσ': per la psilosi ved. a p. 350; in realtà è tramandato πλεῖστον, ma ritengo che sia necessario un emendamento, sia per la ragione metrica (ved. a p. 348), sia per la tautologia di πλεῖστον con μάλιστα. Nella citazione di Teofrasto il μάλιστα è omesso, e accogliendo questo suggerimento si giungerebbe a diversa costituzione del testo in questo verso; ma la citazione di Teofrasto non vuole essere precisa, e solo è inserita per il concetto in un certo contesto (ved. Test. 43). Per il πλεῖστα, risultante da congettura, nel senso che non tutta la materia entra in composizione a formare il cosmo, si veda la Test. 46.

45. ἐννεσίῃσιν: è un *hapax* omerico, in clausola (*Il.* V 894), ma il confronto va fatto specialmente con Esiodo, *Theog.* 494 Γαίης ἐννεσίῃσι a principio del verso, inoltre con l'espressione Διὸς ἐννεσίῃσιν adoperata in clausola nell'inno omerico *a Demetra* 30 e nella tradizione esiodea dei *Cataloghi* (ved. « Bollettino dei Classici, Accademia dei Lincei » 1969, p. 83), cioè nel frammento citato da Apollodoro, *Bibliotheca* III 32, al v. 6. γένναν ‹ἀν›ορ-γᾷ: è una semplice correzione paleografica, per rimediare alla sillaba mancante nel metro; suppone meccanicamente un'aplografia,

senza che il composto del verbo ὀργάω con ἀν- sia documentato altrove. Ma la proposta del Diels di leggere ‹ἔ›οργε è inaccettabile, perché fa dire al testo il contrario di quel che deve, e attribuisce all'astio una funzione che non gli spetta. Quando Aristotele dice che l'astio non solo distrugge ma anche produce, questo non è un concetto espresso da E., ma una costruzione speculativa che Aristotele fa in sede di critica teorica.

46. ἀριδείκετον: « ben manifesto », ed è neutro; è il predicato della frase nominale. Bisogna operare (secondo la terminologia di Aristotele, ved. a n. 6 v. 14) una sintesi dei termini disgiunti: τοῦτο μέν (ἐστιν) ἀριδείκετον, in modo che ἀνὰ βροτέων μελῶν si unisca ad ὄγκον. Insisto sulla grammatica, perché una svista esegetica (come nella traduzione del Bollack, II, p. 30) compromette il chiaro collegamento che si istituisce fra il passo dei vv. 46-52 con i precedenti. Infatti il collegamento si istuisce solo per la coerenza dei concetti; i vv. 46-52 sono citati da Simplicio come i precedenti, ma in un contesto del tutto differente del suo commento alla *Fisica* aristotelica.

48. γυῖα: sono le membra, come i μέλη del v. 46, cioè membra umane (βρότεια), che giungono a comporsi in un corpo coerente (σῶμα), mentre altre membra, sconvolte dall'astio, non ci riescono. Poi il concetto, nei vv. 51-2, è esteso a tutti gli esseri viventi, oltre agli uomini. In questi vv. 46-52 viene dunque precisato in termini particolari, secondo il sistema espositivo che è proprio di E., il concetto delle mescolanze e dell'impedimento alle mescolanze, che in termini più generali era stato delineato nei vv. 40-5. D'altra parte, la descrizione specifica di questo momento del ciclo, in cui si formano le membra disperse o mal congegnate, e poi quelle resistenti e vitali perché composte in corpi coerenti, sarà avviata nell'episodio successivo, al n. 6 e sgg., quando l'esposizione di E. riprende esattamente da questo punto. σῶμα: di solito s'intende che σῶμα sia oggetto del verbo λέλογχε, e che questo sia seguito dal genitivo assoluto βίου θαλέθοντος. Credo piuttosto che il genitivo sia retto da λέλογχε, e che σῶμα sia complemento attributivo del soggetto (« riunendosi in unità tutte le membra che, in quanto corpo unico, ottengono vita fiorente »); oppure σῶμα va addirittura accostato ad εἰς ἕν: « riunendosi in un solo... corpo... tutte le membra che (come corpo) ottengono vita fiorente, al culmine della loro esistenza (ἐν ἀκμῇ) ». Si veda al n. 22 vv. 5-7 εἰς ἕνα κόσμον... συμφύντα, per la sintesi dei termini disgiunti.

51. ὣς δ' αὕτως: sono riprese le stesse parole del v. 40, perché è valido per tutti i viventi ciò che è stato detto, dal v. 40 in poi, con speciale riferimento agli esseri umani. θάμνοισι: le piante sono considerate fra gli animali, cioè tra i viventi; così anche in

n. 2 v. 6, n. 18 v. 5, n. 21 vv. 10 e 20. Tale concezione viene sottolineata dagli autori antichi; ved. la nota a n. 1 v. 46.

52. πτεροβά<μ>μοσι κύμβαις: forse κύμβη è il nome specifico di un uccello; qui la parola vuole indicare in genere gli uccelli. Analogo traslato si veda al n. 18 v. 5 e n. 20 per i pesci. La glossa esichiana (κύμβαι· ὄρνιθες, e all'accusativo κύμβας· ὄρνιθας) può essere empedoclea, e desunta da un altro passo in cui la parola non era in caso dativo come qui. Quanto all'attributo, non è altrimenti documentato né quello vulgato, πτερο-βάμων (da βαίνω « camminare », né quello immaginato da me, πτερο-βάμμων (da βάπτω « tingere », βάμμα « tintura », quindi « colorito nelle ali », cfr. πτεροποίκιλος « con le ali variopinte »). La lezione vulgata desta qualche dubbio, anzitutto per la fonetica: presenta uno strano dorismo, che a mio parere non si può attribuire all'originale; neppure come errore della tradizione manoscritta si concepisce agevolmente; si dovrebbe in ogni caso correggere in πτεροβήμοσι (come fecero Panzerbieter e Merzdorf). Quanto al lessico, il βαίνειν è propriamente un procedere a passi, cfr. βῆμα « passo, gradino », e non un avanzare volando. Infine la morfologia: negli analoghi composti, sia pure neoformazioni poetiche, che ricorrono nei cori tragici (ved. Bollack, III, p. 106, n. 4), il primo membro del composto indica il luogo o il modo del βαίνειν; così πεδοβάμονα sono gli animali terrestri, « che camminano sulla terra » (non con i « piedi »), contrapposti ai « volatili » πτανά (ion. πτηνά); così ἱπποβάμων è chi va sul cavallo, e λεοντοβάμων indica il passo del leone: invece πτεροβάμων riferito ad un uccello dovrebbe significare « che avanza per mezzo delle proprie ali », ma camminando.

Il seguito di questo brano programmatico del n. 4 doveva svilupparsi in un accenno alla nozione della δίνη: il vortice dei quattro elementi separati, che sta all'inizio del ciclo universale e quindi del primo emiciclo dominato dall'influsso della concordia. Ciò risulta chiaramente dall'inizio del n. 6 (λόγον ἐξοχετεύων κεῖνον).

5: questo frammento è composto da me inventivamente per mezzo di tre citazioni separate di diversi autori, e quindi è posto qui a puro titolo di esempio, per mostrare in che modo poteva essere concluso il brano del n. 4, ed essere introdotto il successivo episodio del n. 6. I vv. 1-2, che non si leggono in altre edizioni di E., vengono desunti dal testo di Simplicio (commento alla *Fisica*, p. 161): suppongo che il primo verso non sia da identificare con il v. 3 del n. 2, e che la frase successiva non sia una spiegazione di Simplicio, ma un altro verso di E. (si veda a p. 307, oltre che il commento qui avanti). La citazione di Simplicio si inserisce nel seguente contesto: « La genesi del cosmo, secondo E., avviene

mediante mescolanza e separazione di elementi; ciò è chiarito da quello che E. dice con i vv. 1-2 (τὰ εὐθὺς ἐν ἀρχῇ παρατεθέντα) del n. 4, e da quell'altro concetto (καὶ ἐκεῖνο μέντοι) che la genesi e la distruzione (τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν) è solo mescolanza e separazione e che il concorso e lo scioglimento avvengono a turno ». Da ciò risulta anzitutto che Simplicio parla di γένεσις (come nel n. 4 vv. 1 e sgg.), e non di φύσις (come nel n. 2); poi, che si riferisce ad un unico punto (ἐκεῖνο) del testo di E.; infine, che la frase più importante per il suo ragionamento è l'ultima, καὶ σύνοδον διάπτυξίν τε γενέσθαι <ἐπ'> αἴσης, perché la σύνοδος si riferisce direttamente alla discussione sulla γένεσις (come nel n. 4 vv. 3-4). In quest'ultima frase si rileva chiaramente il ritmo dattilico (ved. nota al v. 2).

1. ἀλλὰ μόνον...: questo verso presuppone l'argomento del n. 2, anzi ripete il v. 3 del n. 2; riguarda la generazione dei corpi mortali che costituiscono il cosmo.

2. καὶ σύνοδον...: questo verso riguarda la γένεσις θνητῶν, « la genesi del cosmo », e presuppone l'inizio del n. 4, di cui ripete il termine σύνοδος (n. 4 vv. 4-5). δι<αν>άπτυξιν: « spiegamento », cioè « sviluppo » di un nodo. Il termine corrisponde all'ἀπόλειψις del n. 4 v. 3 (che è l'opposto della γένεσις), ma è l'opposto della σύνοδος, in quanto significa lo « scioglimento » della σύνοδος. Con ciò si prelude all'argomento del n. 6, quando comincia la descrizione del processo della σύνοδος degli elementi, richiamati dalla concordia, che producono, attraverso la φύσις dei corpi mortali, il cosmo pereunte. Pare quindi che διάπτυξις non sia vocabolo adoperato di suo da Simplicio; pare piuttosto che Simplicio abbia trascritto un verso di E., guastato nella tradizione manoscritta per l'omissione di due sillabe. <ἐπ'> αἴσης: « nella debita parte », secondo il turno che spetta alla σύνοδος e alla relativa διάπτυξις degli elementi. Questo processo avviene ἐπ'αἴσης: la congiunzione ἐπὶ è necessaria per la grammatica della frase; perciò la frase, che si legge in Simplicio, si presenta come un verso completo, solo che si supplisca l'altra sillaba mancante, σύνοδόν <τε> oppure δι<αν>άπτυξιν. Perciò ritengo che Simplicio abbia citato qui da E. un distico, di cui il primo verso è quasi identico al v. 3 del n. 2, mentre l'altro verso, che è nuovo, presuppone il brano del n. 4.

3. ὡς εἶπον: questo inciso è integrato da me a mo' d'esempio, per mostrare come ad un certo argomento, svolto in precedenza, si possono coordinare i vv. 3-4 in cui E. parla della propria poesia e del proprio modo di comporre. καὶ δίς: « anche due volte ». Il concetto ritorna in Platone, che lo presenta come un proverbio, e anzi caricato con un καὶ τρίς « e tre volte » (*Gorg.* 498e, *Phil.* 59e, *Leg.* 754e, 956e); ved. anche Sofocle, *Phil.* 1238. Il proverbio, ricordato in uno scolio al *Gorgia*, e nelle raccolte dei successivi

paremiografi, si presenta in questa forma: δὶς καὶ τρὶς τὸ καλόν. Non è controllabile la notizia dello scoliaste, che il proverbio derivi dal verso di Empedocle. ὃ δεῖ: « ciò che occorre (ripetere e proclamare) ». La ripetizione degli argomenti risponde anche all'esigenza didattica di ribadire un concetto che non deve essere trascurato o dimenticato. Analogo significato ha in Platone, nei passi citati, l'espressione τὸ καλῶς ἔχον oppure τὰ καλά, « ciò che è ragionato bene ». ἐνισπεῖν: « proclamare, bandire »; è un verbo di forma rara e di significato solenne, come il presente ἐννέπω nel primo verso dell'*Odissea*.

4. χάρις: dall'uso che fa Plutarco (*Symposiacae quaestiones* 9, 14, 5) del verso di E., mi pare chiaro che la χάρις di E. è la poesia. Quindi il verso viene collocato qui, per un ipotetico collegamento con il v. 3, dato che questo si riferisce ugualmente alla composizione poetica di E. La parola χάρις « grazia » significa l'azione di piacere o compiacere, in qualsiasi campo, anche nel campo dell'eloquenza (Πειθώ, ved. qui avanti, la dea della persuasione) e della poesia (per cui le Chariti si confondono con le Muse, ved. Pindaro, *Ol.* 14). ἀνάγκην: la musa di E. non sopporta alcuna « costrizione ». Questo concetto di necessità non ha nulla che vedere con quello del n. 103; tuttavia il Diels attribuì questo verso ai *Katharmoi*, cioè al poema lustrale. Ma Plutarco, in riferimento alla Muse dette anche « figlie di Necessità », osserva che è sconveniente tale denominazione, perché la necessità è qualche cosa di ἄμουσον (dissonante e sgraziato); invece, dice Plutarco, è garbata e armoniosa, μουσικόν, la persuasione, Πειθώ, perché si accompagna alle Muse (Μούσαις φιλοδ<ρ>αμοῦσα, supplirei il -ρ-), ed « ha in uggia l'insopportabile necessità », πολύ μᾶλλον, οἶμαι, τῆς Ἐμπεδοκλέους χάριτος, « molto più della grazia di E., direi ». È questo un commento di Plutarco che vorrebbe essere spiritoso; vuole dire garbatamente che la musa di E. non è propriamente soave e lusinghiera come la Πειθώ, anche se la Musa di E. non sopporta costrizioni. Dopo di che, un altro collocutore di Plutarco continua: « certo è insopportabile quella costrizione che per noi rappresenta la causalità, non gradita e non cercata; ma la costrizione degli dei non è insopportabile (ἡ δ'ἐν θεοῖς ἀνάγκη δύστλητος οὐκ ἔστι, οἶμαι, <οὐ>δὲ δυσπειθὴς οὐδὲ βιαία), tranne che per i cattivi ecc. ». Come si vede, la menzione di E., in questo passo di Plutarco, è del tutto parentetica e limitata alla sola χάρις, nel senso di poesia. Prima del Diels si collocava il verso nel corso del poema fisico: così il Mullach lo poneva nel secondo libro (come v. 299, dopo quello che nel Diels è il fr. 110), come già lo Stein (presso cui era il v. 232). Il Mullach integrava a principio del verso <μειλιχίη τε> χάρις, lo Sturz aveva integrato <ἱμερόεσσα> χάρις. Però tale χάρις si intendeva, già presso il Karsten, nel senso della concordia empedoclea, come φιλία, che non avversa la neces-

sità, ossia il νεῖκος. Su questa linea veniva citata un'altra testimonianza di Plutarco (*de animae procreatione in Timaeo* 1026b): « la necessità, che i più intendono (καλοῦσιν) come destino, ed E. come amore e odio insieme ». Ma qui si tratta di una interpretazione della fisica di E., nel senso già indicato da Aristotele (ved. Test. 7): « dire che una cosa avviene così, è come dire che avviene per necessità ». È questa una deduzione speculativa di Aristotele, non una lettura del testo di E.: quindi è certo che E. non nominava l'ἀνάγκη in questo senso (si veda anche la nota al n. 103 v. 1). Altrove Plutarco dice (ved. Test. 55) che E. chiama νεῖκος il fuoco, e φιλότης l'acqua: sono variazioni speculative che derivano dalla dossografia piuttosto che dal testo di E. Perciò, nel verso in discussione, ho inteso χάρις nel senso di « poesia », e ἀνάγκη nel senso generico di « costrizione », « remora ».

6-21: *Teoria degli elementi.* È la parte centrale del primo libro del poema; la collocazione dei brani e degli episodi, che questi frammenti rappresentano, è suggerita dalle precise e numerose testimonianze offerte da Simplicio, nei suoi commenti aristotelici (ved. qui avanti, alle pp. 302-307). Tutta questa parte del poema va posta, a mio parere, prima dell'episodio che riguarda la formazione dello sfero (nn. 22-30), e che conclude la teoria degli elementi; il rilievo di Aristotele, che E. non descriveva il cosmo prima di avere condotti gli elementi all'unità dello sfero, va inteso nel senso che ho indicato a p. 316, cioè va riferito al macrocosmo (nn. 35-60), e non a questi episodi che riguardano la natura degli elementi e la loro composizione nei corpi pereunti.

6: *Azione della concordia.* Con questo brano del n. 6 comincia la descrizione del primo emiciclo cosmico, dopo il brano programmatico del n. 4 vv. 1-12, a cui il presente episodio si ricongiunge esplicitamente. Nella lacuna prima del n. 5 dobbiamo supporre che E. avesse accennato al vortice, δίνη, da cui il ciclo comincia. Per il collegamento del n. 6 con il n. 7, in base alla testimonianza di Simplicio (*de coelo*, p. 587), ved. qui a p. 304.

1. παλίνορσος: con rinnovato slancio, riprendendo il cammino; il secondo termine del composto ha lo stesso tema del verbo ὄρνυμι « balzare, slanciarsi ». Di fronte a due *hapax* omerici, παλίνορσος « retrocedente » (*Il.* III 33) e παλινόρμενος « ritornando all'attacco » (*Il.* XI 326), E. ha usato la prima forma con il significato della seconda. πόρον ὕμνων: il tragitto degli inni è una bella immagine per designare la narrazione poetica; ved. M. Durante, *La parola come* cammino *in immagini greche e vediche*, « Rendiconti Accademia dei Lincei », Scienze morali, XIII 1958, p. 3 sgg. Inno è

un canto elogiativo, che qui è rivolto all'azione della concordia; ved. anche Test. 13 e 32.

2. πρότερον: la prima delle due narrazioni, che E. ha stabilito per il suo ragionamento (κατέλεξα λόγῳ), è quella indicata in n. 4 v. 1; è quella del primo emiciclo, il dominio della concordia, che va dal vortice allo sfero, quando « da più si forma l'uno ». λόγῳ: è la teoria di E., in quanto viene esposta a parole; è il ragionamento, così designato già in n. 1 v. 4.

2-3. λόγον... κεῖνον: questo è un ragionamento specifico, quello che E. ha dedotto (ἐξοχετεύων) dal brano programmatico del n. 4; infatti, dopo la fine del n. 4, doveva trovarsi, come ho detto qui sopra, un accenno al vortice primordiale degli elementi. Quindi le parole κατέλεξα... ἐξοχετεύων vanno unite nell'interpretazione, « ho catalogato come primo un argomento generale e ne ho dedotto questo argomento particolare che ora debbo narrare », cioè quello che viene indicato con la frase successiva, da ἐπεὶ fino al v. 4 γένηται. βένθος: « abisso », ma non significa la parte più bassa, perché nel vortice come nello sfero non ci può essere alto e basso; vuol dire il centro. L'astio, quando il vortice sussiste, occupa l'intera massa della materia fino al centro; poi se ne allontana gradualmente, quando la concordia prevale, perché sua sede naturale è il di fuori, il luogo separato (δίχα: n. 4 v. 18), « gli estremi confini del ciclo », come dice al v. 10. Invece la concordia comincia la propria azione dal centro della δίνη, nel mezzo della στροφάλιγξ.

4. δίνης... στροφάλιγγι: sono sinonimi, « vortice » e « turbine », ed entrambi sono vocaboli omerici, ma il secondo è più gioioso ed espressivo nella struttura e nel suono; è il carosello della concordia (ved. n. 4 v. 24). γένηται: è congiuntivo dell'aspettazione, dopo un tempo indicativo nella frase precedente; cfr. n. 1 v. 20.

5. τάδε: il pronome dittico designa il « questo qui », le cose che noi siamo e che ci circondano, la materia universale.

6. θελημὰ συνιστάμεν': per impulso della concordia, tutto è volenterosamente disposto a mescolarsi e fondersi, ma ciò non avviene improvvisamente e rapidamente (οὐκ ἄφαρ), perché l'astio frappone resistenza. L'aggettivo θελημός « volenteroso » si legge in Esiodo (*Op.* 118: οἱ δὲ θελημοὶ... ἔργ' ἐνέμοντο); qui θελημὰ riprende il concetto di n. 4 v. 37 ἄρθμια κτλ. Poi intendo συνιστάμεν(αι) infinito finale, parallelo a v. 5 εἶναι, piuttosto che il participio συνιστάμεν(α).

7. δέ τε: è un nesso di stile omerico; sono due congiunzioni, di cui la prima, il δέ, ha o può avere valore oppositivo rispetto alla frase precedente (ved. n. 1 v. 58, e qui al v. 11). Il senso è che gli elementi si mischiano volenterosamente, « ma » si producono esseri pereunti; ved. v. 14, e la ripetizione del v. 7 nel v. 16.

χεῖτ': intendo χεῖται presente, e non χεῖτο imperfetto. Si noti anche che questi vv. 1-7 sono introduttivi, e riassumono la dottrina che era stata annunciata nel n. 4, e in quel presumibile seguito del n. 4 che noi non possediamo; la vera e propria narrazione comincia con il v. 8.

8. ἄμεικτ' ἔστηκε: per la psilosi grafica di ἄμεικτ', e non ἄμειχθ', ved. indice a p. 350; nei codici di Simplicio è scritto di conseguenza ἔστηκε con lo spirito dolce (come μετ' ὅσοισιν in n. 4 v. 24), e ciò ha indotto gli interpreti moderni a ravvisare qui un ἔστηκε imperfetto di στήκω; ma στήκω (in neogreco esiste στέκω) è un volgare neologismo neotestamentario, costruito appunto per uniformità di paradigma, in luogo di ἵστημι, sul perfetto ἕστηκα. Perfetto è anche ἐξέστηκεν al v. 10; sono perfetti-presenti nelle frasi principali, cioè presenti narrativi, con cui non contrasta l'imperfetto nella frase secondaria del v. 9 ἔρυκε, e il seguito della narrazione all'imperfetto, vv. 11-3; poi ritorna il presente χεῖτ(αι) nel v. 16, ripetuto dal v. 7.

9. μετάρσιον: « sollevato su »; l'astio ha abbandonato il centro del vortice occupato dalla concordia. ἀμεμφέως: con sinizesi, ved. a p. 348; così anche μελέων al v. 11. Quanto al significato, l'avverbio ἀμεμφέως vuol dire « senza biasimo », cioè « valorosamente », perché qui si tratta di una guerra, e i due avversari sono strenui; anche la concordia, al v. 13, è ἀμεμφής, « irreprensibile » perché « valorosa ». Dunque ἀμεμφής è chi non merita biasimo, anzi merita lode, perché fa il proprio dovere. Invece, per dare un senso plausibile al testo corrotto della frase, si è sforzato o alterato il significato di ἀμεμφέως (interpretandolo « senza eccezione », oppure « interamente », oppure « intatto »); ma l'esegesi si chiarisce osservando la sintassi della frase: la negativa οὐ è amfibologica (per usare un termine di Aristotele, ved. al v. 14), e non deve essere riferita ad ἀμεμφέως, sibbene a ἐξέστηκεν, come se il testo dicesse ἀμεμφέως γὰρ οὐκ ἐξέστηκεν. La negazione οὐ, benché posta all'inizio della frase, nega solo il verbo, mentre l'avverbio ἀμεμφέως qualifica e valuta il verbo negato: la resistenza dell'astio è senza biasimo, è valorosa. Per le amfibologie di E., ved. la gustosa ironia di Aristotele in Test. 82.

10. τῶπαν: suppongo che l'incomprensione di questa forma ionica per τὸ ἅπαν, con crasi ionica (οα: ω) e psilosi, abbia prodotto il tramandato e vulgato πω πᾶν; ma πω enclitico a principio di verso non è ammissibile. Né il termine πᾶν può essere riferito al νεῖκος; il Diels correggeva τῶν πᾶν, con τῶν retto da ἐξέστηκεν; ma τὸ ἅπαν è il tutto della materia, ed è accusativo spaziale, come al v. 11 τὰ μὲν e τὰ δὲ (μελέων). κύκλου: qui il « cerchio » è il volume massimo della materia universale, composta in un orbe; altrove è lo sviluppo dell'orbe nel tempo, cioè il ciclo delle vicende

cosmiche, che dal vortice, passando per il cosmo, lo sfero, e l'altro cosmo, ritorna al vortice; ved. n. 4 v. 12, e n. 22 v. 1.

11. μελέων: è genitivo partitivo, retto da τὰ μὲν (non è complemento del successivo ἐξεβεβήκει). Quanto al significato, i μέλη propr. « membra » sono le parti costituenti il tutto, τὸ ἅπαν del v. 10.

14. Θνήτ', ἃ φύοντο: con psilosi grafica, come al v. 8. Sulla costituzione del testo e il significato di questo verso ho discusso partitamente (*Alcune frasi di E. interpretate con i criteri di Aristotele*, « Rendiconti Accademia dei Lincei », Scienze morali, XXVIII 1973, p. 773 sgg.) per respingere la lezione vulgata θνητὰ φύοντο. Occorre interpretare il verso in base all'osservazione di Aristotele, *Poet.* 25, 1461a, 24; questi dice semplicemente che il problema esegetico posto da questo verso va risolto con il ricorso alla « dieresi » di parole che nella frase sono congiunte, e vanno invece separate (si veda il mio commento alla *Poetica*, pp. 203 e 209 sg.). Il concetto di dieresi, come anche di sintesi, omonimia, amfibolia, è assunto nella logica aristotelica per definire preventivamente l'esatto significato di una frase attraverso l'analisi verbale (cfr. *Sophistici elenchi*, capp. 4 e 20). τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι: la dieresi, a cui allude Aristotele, consiste nel separare ἀθάνατα da εἶναι, perché il predicato della frase è μάθον εἶναι θνητά, e non εἶναι ἀθάνατα. Quindi il soggetto della frase è ἃ φύοντο, mentre τὰ πρὶν ἀθάνατα è appositivo: « i corpi che nascevano impararono di essere mortali, gli elementi prima immortali », e non si deve intendere: « i corpi che nascevano mortali impararono di essere quelli prima immortali ». Invece la lezione vulgata θνητὰ φύοντο comporta quest'altro significato: « nascevano mortali quelli che prima appresero di essere immortali »; ma tale frase contiene due illogicità, rispetto alla fisica empedoclea (perché si viene ad attribuire un nascere agli στοιχεῖα ἀγέννητα, e si attribuisce un apprendere a questi che sono eterni e immutabili); d'altra parte, tale frase non consente neppure dieresi (perché θνητὰ φύοντο è la frase principale, mentre con τὰ πρὶν = ἃ πρὶν comincia la frase relativa) e quindi non si saprebbe in che modo operare la dieresi che Aristotele raccomanda.

15. ζωρά τε πρὶν κέκρητο: così dice il testo secondo la citazione di Aristotele nella *Poetica*. Queste parole vanno coordinate a τὰ πρὶν ἀθάνατα del v. 14: « gli elementi prima immortali e puri, prima che s'erano mischiati ». Qui l'aggettivo ζωρός ha il significato che gli compete; si dice del vino o del latte non annacquato, o non troppo annacquato. Invece Teofrasto, come c'informa Ateneo X 423, intendeva ζωρά, in questo passo di E. come anche in Omero, *Il.* IX 203 (ζωρότερον δὲ κέραιε, dice Achille a Patroclo, per offrire da bere agli ospiti), con il senso di « mischiato », non con quello di « puro »; e Teofrasto riportava il verso di E. con una lezione

differente: ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα. In questo caso, le parole si coordinano con θνητά del v. 14: « mortali... e mischiati, quelli prima distinti, avendo mutato i propri cammini ». La questione della dieresi, che abbiamo discussa al verso precedente, resta immutata. Del primo emistichio di questo v. 15, Plutarco ha lo stesso testo di Teofrasto, eppure sostiene che ζωρότερον significa « puro » nel famoso passo dell'*Iliade*. A tale argomento d'interpretazione omerica Plutarco dedica un lungo capitolo delle *Symposiacae quaestiones* (V 4, 1), e fra l'altro c'informa che il valore semantico dell'aggettivo ζωρός era sorto come problema esegetico nell'ambito della critica omerica: Zoilo di Amfipoli, nel quarto secolo a.C., trovava sconveniente che Achille offrisse agli ospiti vino puro, contro l'usanza di mischiare nel vino due parti d'acqua. Perciò si volle dare a ζωρός il significato di « mischiato », al posto di quello che gli spettava nel linguaggio comune; il problema fu dunque risolto (se vogliamo usare la terminologia aristotelica) ricorrendo all'omonimia. Aristotele invece risolve il problema omerico, nella *Poetica* (in un altro punto del cap. 25, 1461a, 15), ricorrendo al concetto di « glossa »; dà al ζωρότερον di Omero un valore glossematico, speciale di Omero, e quindi diverso dalla lingua comune, cioè « veloce » invece di « puro »; nel verso di E., Aristotele evidentemente conservava a ζωρός il significato comune, se leggeva ζωρά τε πρὶν κέκρητο. La lezione che giunse a Teofrasto, ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα, con cui si dava a ζωρά il significato di « mischiato », potrebbe essere nata proprio nell'ambito della critica omerica, per comprovare, mediante un riscontro con E., l'esegesi di quel passo di Omero. ζωρά: non è agevole l'analisi etimologica di questo vocabolo, ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 402; ma non c'è dubbio che significhi « puro » in contrapposizione a « mischiato », o magari « vigoroso » in quanto « puro o non molto diluito ». Il Bollack (III, pp. 205-9) ha raccolto tutti i dati dell'uso linguistico che lo comprovano. Si deve anche ricordare che nella tradizione aristotelica, cioè nell'archetipo bizantino della *Poetica* e quindi nei codici superstiti, la lezione non è propriamente ζωρά, sibbene ζῳά « vivi » (ved. il mio commento alla *Poetica*, pp. 106 e 242-3); ma è un facile errore d'onciale ΖΩΙΑ per ΖΩΡΑ. Diversamente ha giudicato tale questione il Bollack (III, pp. 208 e 427). κέκρητο: in sede di critica testuale, anche a prescindere dal significato di ζωρά, si dovrebbe preferire questa lezione invece di quella teofrastea, benché i motivi della preferenza non siano stringenti (la struttura del periodo risulta più limpida; è una tipica forma epica di piuccheperfetto senza aumento, di contro all'usuale aggettivo ἄκρητος, attico ἄκρατος; la prosodia di πρὶν κέκρητο è più convincente di quella impiegata in τὰ πρὶν ἄκρητα per quanto riguarda l'allungamento e l'abbreviamento davanti a muta + liquida). Si noti anche che Ari-

stotele di solito mostra di possedere un ottimo testo di E., a confronto con gli altri autori che citano il poema di E. in età posteriore (ved. al n. 21 v. 9, e al n. 125). D'altra parte, mi sembra difficile ammettere l'ipotesi che la lezione πρὶν κέκρητο sia stata creata per restituire a ζωρά il suo normale significato di « puro ».

17. θαῦμα ἰδέσθαι: « stupore a vedersi ». A queste parole si collega direttamente la descrizione del n. 7: l'amore incontrollato per la mescolanza conduce gli elementi a formare membra disperse, che non sono vitali, e che il nostro cosmo pertanto ignora. <

7, 1-4: per questo primo stadio della zoogonia, e per i successivi, si veda la Test. 50 (*Epitome* V 19,5). L'argomento era già in Parmenide; è anche noto il passo parallelo di Lucrezio, V 837 sgg., dove è data la ragione per cui fu invano (*nequiquam*) che la terra *portenta creare conata est*; più oltre Lucrezio nega l'esistenza reale di Centauri, *corpore bino* (V 878 sgg.). Lucrezio forse in parte ha presente E., e più si rifà a dottrina epicurea, od anche posteriore (ved. Bignone, pp. 623-30). Non è escluso d'altra parte che il concetto dei primi stadi zoogonici, membra disperse e mal congegnate, in E., rispondesse ad un modo di razionalizzare le credenze popolari sull'esistenza del Minotauro, delle Sirene, della Chimera, e simili. Non sappiamo però quale sviluppo avesse questo episodio, di cui si conservano i pochi frammenti raccolti nel n. 7, e relativi ai primi tre stadi della zoogonia. <

4. μουνομελῆ ‹δ'› ἔτι γυῖα: sono forse queste le parole ricavabili dalla testimonianza di Simplicio, oppure μουνομελῆ ‹μὲν› γυῖα da collocare prima dei vv. 1-3. Ma è nello stile di E. annunciare un argomento prima, e poi dimostrarlo e rifinirlo. Simplicio, dopo avere citato il n. 6, continua in *de coelo*, p. 587: « In questa condizione dello stato cosmico (cioè quando l'astio resiste alla concordia), per la divisione voluta dall'astio essendo ancora di un sol pezzo le membra (μουνομελῆ ἔτι γυῖα) vagavano (ἐπλανᾶτο) desiderose di una reciproca mistione ». Subito dopo Simplicio cita i vv. 1-3, dove compare realmente il verbo πλανᾶτο. Aristotele, nel *de coelo* III 2, aveva citato solo il v. 1, riferendolo al periodo di governo della concordia, ἐπὶ τῆς φιλότητος (*scil.* ἐπικρατούσης): è un'espressione che ripete la terminologia amministrativa, come ἐπὶ τοῦ δεῖνα (ἄρχοντος), « durante l'arcontato del tale ». Questa descrizione dei momenti iniziali della cosmologia si riferisce dunque al cosmo del primo emiciclo, che è il dominio della concordia; altrove E. diceva che il nostro cosmo attuale, quello del secondo emiciclo governato dall'astio, è uguale al primo; ved. Test. 14, e inoltre a p. 316.

5. αὐτὰρ ἐπεὶ...: di qui comincia la descrizione del secondo <

stadio, le membra mal congegnate. Ancora continua serrata (κατὰ μεῖζον) la lotta fra l'astio e la concordia, δαίμονι δαίμων.

6. ταῦτα δὲ...: è la frase principale; il δὲ è un cosiddetto pleonasma, ved. indice a p. 353.

8. φύεσθαι: questo infinito, come anche quello del verso successivo, non è dovuto all'inserimento della citazione nel discorso dell'autore che cita i versi; è infinito narrativo, e non deve essere alterato in un imperfetto (φύοντο). Nel testo di Eliano la citazione è introdotta distintamente: « ciò che E. dice, è questo » (ἃ δὲ λέγει, ταῦτά ἐστιν), e seguono i versi.

12. εἰλίποδ' ἀκριτόχειρα: « strascicanti zampe (di buoi) non diffisse (ἀκριτο-) all'estremità » (χεῖρες, propriamente le mani). Seguo questa interpretazione di M. Timpanaro Cardini, *La zoogonia di E.*, in « Physis » II 1960, pp. 5-13. In tal caso il frammento appartiene già alla descrizione del terzo stadio, cioè alla formazione di corpi coerenti e vitali (οὐλοφυεῖς, ved. al n. 62 v. 4), ma non rifiniti nelle singole parti in maniera da corrispondere perfettamente alla funzionalità dei corpi: qui sono bovini o fissipodi che non hanno ancora lo zoccolo bifido e i due abbozzi di dita posteriori. L'aggettivo omerico ἀκριτόφυλλον in *Il.* II 868 significa un monte « con innumere frondi », in realtà « con frondi indiscernibili », perché non distinte alla vista e quindi non conteggiabili. L'aggettivo ἀκριτόχειρα non allude ai mitologici Centimani; le χεῖρες sono le estremità degli arti, che dovrebbero essere distinte in dita, e ancora non lo sono nel terzo stadio della zoogonia.

8-21: *Formazione degli esseri viventi.* Dopo le prime, tumultuose formazioni, prodotte dall'insorgere della concordia nel vortice degli elementi (nn. 6-7), è descritto ora il quarto stadio del processo cosmico, che dal vortice conduce al regolare e durevole ordinamento della materia, cioè al cosmo, per l'ulteriore opera della concordia. Ora l'opera della concordia è raffigurata come azione di Afrodite (già annunciata con il n. 4 vv. 23 e 41). L'intero episodio si suddivide in tre sezioni: la prima riguarda mescolanza e proporzione degli elementi nelle singole parti dei corpi (nn. 8-12), la seconda la differente distribuzione degli elementi nella struttura generale dei corpi (nn. 13-7), la terza si riferisce invece alla costruzione dei corpi viventi, mediante le singole parti (nn. 18-21). Per l'ordine dei frammenti nell'intero episodio, si veda alle pp. 305-07. Inoltre si vedano le note al n. 4 v. 5 e v. 20. <

Con frequenti riferimenti ad E., Aristotele tratta di tale argomento, e critica il metodo seguito dai primi fisiologi, nello scritto *de partibus animalium* (ved. libro I e inizio del libro II) e in altre opere biologiche. Aristotele pone tre diversi livelli d'indagine all'analisi sul processo di formazione delle membra, annotando che

l'ordine di tali livelli è inverso quando si consideri l'essenza della cosa secondo natura, cioè nel compimento essenziale della cosa stessa. Infatti anche secondo E. (possiamo aggiungere) non sono in grado di sopravvivere quelle membra isolate o scomposte che egli immagina nel n. 7; perciò interviene Afrodite, che sarà poi la φύσις aristotelica.

8-10: anatomia degli occhi, con prevalenza data all'elemento del fuoco (φλόξ nel n. 8). Poi seguono le parti o membra, in cui la prevalenza è data dalla terra (χθών, nn. 11-2). I frammenti superstiti sono una piccola porzione di quello che doveva essere lo sviluppo dell'argomento, così in questa sezione come nelle successive sezioni dell'intero episodio; l'episodio si conclude con il n. 21 v. 25 θεοῦ πέρι μῦθον ἀκούσας. Per la successione dei frammenti, in parte ipotetica, ved. qui a p. 307; la precedenza assegnata ai frammenti, che riguardano gli occhi e la vista, è suggerita dall'esposizione di Teofrasto, Test. 37-9, e anche da Platone, *Tim.* 45b (« prima di ogni altro organo fabbricarono gli occhi... »), e dall'elogio che fa Timeo della vista, *Tim.* 47a-c. <

9, 1. ὡς δ'ὅτε: è l'inizio di una di quelle comparazioni di stile omerico, di cui E. si compiacque ('Ομηρικός lo definiva Aristotele, fr. 70 Rose: ved. Test. 100). Il residuo della seconda parte di una comparazione è rimasto nel n. 19; un'altra intera è conservata nel brano del n. 21; ved. poi nn. 24, 25, 57, 83, e quella amplissima del n. 96.

2. πυρὸς σέλας αἰθομένοιο: è clausola omerica leggermente variata (*Il.* VI 182; VIII 563; XI 596 ecc.). Espressione omerica (*Il.* II 397; XVII 56) è anche al v. 3 παντοίων ἀνέμων; questa espressione parrebbe, per la sintassi, un genitivo assoluto con valore circostanziale, temporale. Per il significato e la posizione metrica di θεσπεσίῃσιν, al v. 12, cfr. *Il.* I 591; II 457 ecc., ma specialmente *Od.* XIII 363 = XXIV 6.

3. ἀμοργούς: « tele » che sono fanali (λαμπτῆρας, maschile); il successivo pronome relativo, al v. 4, sta bene al femminile (αἵ τε) perché si riferisce ad ἀμοργοί. I lessicografi spiegano la parola come una stoffa simile al bisso, e conoscono vestiti ἀμόργινα (così detti con riguardo al colore, ved. qui al n. 89). Che il nome ἀμόργινον derivi dalla città di Amorgo è forse inesatto (perché l'etnico è 'Αμοργῖνος); ma è possibile invece un rapporto con ἀμοργός. Da notare la semplice unione dei due sostantivi, λαμπτῆρας ἀμοργούς, uno qualificante dell'altro, secondo un uso documentato nel greco (κύνες βοτῆρες, ἰκτῆρι θαλλῷ, νόσος λῦσσα). Per l'uso del manufatto, cfr. Aristotele, *Hist. an.* IV 5: ὅμοιον λαμπτῆρι μὴ ἔχον τὸ κύκλῳ δέρμα, « come un fanale che non ha la copertura (la pelle) al-

l'intorno ». La sintassi della frase va intesa letteralmente in questo modo: « avendo accesa la fiamma (ἅψας σέλας) come lanterne-tele », cioè una lanterna protetta da stoffa che lascia scoperto solo un varco per la luce. Tale varco è chiamato βηλός nel v. 6, cioè « soglia » (οὐδός, attico ὀδός, come spiega la glossa di Esichio a βηλός). Anche in Omero, *Il.* XV 23 il vocabolo βηλός significa la soglia dell'Olimpo o del cielo (ma non il cielo, come tuttavia fu inteso).

6. ἀτειρέσιν: ripete studiatamente l'aggettivo del n. 8; il presente brano, relativo al particolare della pupilla degli occhi, forse seguiva al n. 8 senza alcun intervallo.

7. ὡς δὲ: di qui comincia la seconda parte della comparazione; quindi il δὲ è il cosiddetto δὲ pleonastico, frequente nell'uso di E., e in particolare nelle strutture sintattiche delle comparazioni (ved. indice linguistico a p. 352). È da notare specialmente la simmetria costruttiva dell'intero passo: sono 12 versi, 6 per parte, suddivisi in terzine che procedono parallele per i concetti, i vocaboli, le immagini. Il restauro di questa preziosa miniatura si ottiene con l'inserimento del v. 9 (che era il distaccato fr. 87 del Diels), e con l'aggiunta di un verso recuperato dal Blass in un solo codice della fonte; per cui ved. la nota al v. 12. Per le corrispondenze verbali e la simmetria dei periodi si veda anche il n. 96, già ricordato qui sopra al v. 1.

7. ἐεργμένον: il participio ha funzione di modo finito (piucchеperfetto), essendo sottinteso « era » (ἦεν, al v. 5); indica l'azione anteriore al successivo imperfetto del v. 8.

8. λοχάζετο: è un *hapax*, ma va inteso in rapporto a λόχος, λοχεύω (agguato, circondare da ogni lato all'improvviso), quindi « avviluppava ». Il soggetto di λοχάζετο deve essere Afrodite, come nel n. 8 è Afrodite che ἔπηξεν gli occhi. Quindi anche per questa ragione (ved. la nota al v. 7), è conveniente che sia inserito qui il v. 9, perché il v. 9 contiene il nome di Afrodite, e lo contiene in una frase participiale perfettamente adatta al contesto. Le borchie amorose del v. 9 indicano il punto in cui si collegano le palpebre, nelle glandole lacrimali; le ὀθόναι del v. 8 sono le palpebre che ricoprono la cornea dell'occhio con la pupilla. κούρην: att. κόρη, significa « pupilla », ma anche « ragazza », e forse è un'omonimia piuttosto che un traslato (come in latino *pupula*). In ogni caso, credo che qui E. parli dell'occhio e della pupilla tecnicamente, senza pensare all'altro significato di κούρη. Mi sembra un preziosismo quello di un antico commentatore aristotelico, Alessandro (al *de sensibus* 437b); egli dice che E., in considerazione del nome κόρη, ha usato l'immagine poetica dei lini sottili (ὀθόναι) invece di dire membrane (ὑμένες): πρὸς τὸ ὄνομα τῆς κόρης χρησάμενος ποιητικῶς ταῖς ὀθόναις ἀντὶ τῶν ὑμένων. Su questa linea si giunge a intendere λοχάζετο in rapporto a λέχος, con il senso di « mettere

a letto »; invece Alessandro spiega bene il verbo traducendolo con περιέλαβε, « avviluppò».

9. πολυστόργοισ': sono gli occhi, la più intensa espressione del sentimento amoroso, e non c'è dubbio che agli occhi si riferisca questo verso. È citato isolatamente da Simplicio, ma questi dice che il verso si leggeva μετ' ὀλίγον, « poco dopo » il verso del n. 86 (ved. qui a p. 306); quindi nulla si oppone all'inserzione di questo v. 9 nel contesto del brano citato da Aristotele. Nella tradizione aristotelica il verso è omesso da tutti i codici; e tutti, meno uno, omettono anche il v. 12. Per le confusioni avvenute nella tradizione aristotelica in questo brano ved. al v. 12.

10. ὕδατος: forse al livello cosmico significa l'elemento acqua, entro cui avviene la formazione degli esseri, e al livello fisiologico il liquido placentare (ved. n. 66); ma poi si pensa anche alle lacrime, al sudore, e infine all'acqua in cui si immerge un vivente.

11. διίεσκεν: l'imperfetto corrisponde al λάμπεσκεν del v. 6, e lo richiama con la morfologia di verbo incoativo. A questo verbo della frase principale si collega la relativa del v. 12 (δι-ίεσκεν... ᾗ..., « passava attraverso il luogo dove... »); la frase relativa, a sua volta, costituisce il soggetto dell'inciso ὅσον ταναώτερον ἦεν, che in questo v. 11 è ripetuto dal v. 5.

12. τετρήατο: soggetto debbono essere gli occhi (gli ὄμματα del n. 8). La mia collocazione dell'intero v. 12 a questo punto, alla fine del brano, dipende dall'esegesi e dal già accennato motivo della simmetria (ved. al v. 7). Il testo del verso è ignoto alle edizioni anteriori al Diels (di nuovo è ora omesso dal Bollack), ma fu recuperato dal Blass, e collocato provvisoriamente dopo il v. 8. Si legge di fatto in un solo codice del *de sensu* di Aristotele, e inserito per sbadataggine nel corso del v. 5 (ved. apparato critico a p. 26); ma è chiaramente autentico, come appare dalle parole stesse di cui si compone. Il codice che lo conserva (P = Vaticano greco 1339), è un manoscritto non trascurabile, che presenta lezioni particolari del testo aristotelico: è anche l'unico codice che in questo brano, al v. 11, invece di διαθρῷσκον come al v. 5, presenta la lezione διίεσκον (sic), che pare suffragata dalle parole del commento di Alessandro (εἰς τὸ ἔξω διίησιν... φῶς, e poi τὸ δὲ λεπτότατον τοῦ πυρὸς εἰς τὸ ἔξω διιᾶσιν). È l'unico codice che al v. 8, invece del giusto ὀθόνῃσι, ha scritto a torto χοάνῃσι: e forse il Blass pensò di collocare dopo il v. 8 il nuovo verso da lui scoperto, perché supponeva una confusione avvenuta fra i due vocaboli. In tutto il brano la confusione della scrittura fu certo prodotta dalle coincidenze grafiche che si rilevano tra il v. 4 -ιν ἀέντων e il v. 10 -ιναεντος, tra la clausola del v. 5 e quella del v. 11, come anche fra gli inizi del v. 5 e del v. 11; con ciò si può capire, inoltre,

perché nei codici sia scritto al v. 5 πῦρ δ' ἔξω (come nel v. 11) invece di φῶς δ' ἔξω.

10: ci informa Simplicio che in questo contesto era detta la ragione per cui, tra i viventi, alcuni vedono meglio di giorno e altri di notte. La ragione la conosciamo attraverso Teofrasto (*de sensibus* 8): dipende dalla quantità di fuoco racchiusa nell'occhio; ved. Test. 37. Poiché la testimonianza di Teofrasto è molto circostanziata sull'argomento, è possibile che egli abbia derivato i particolari da quella parte del poema di E. che era dedicata (nel secondo libro) alla fisiologia degli organi di senso; ma non c'è dubbio che Simplicio ha desunto questo verso del n. 10 dall'episodio riguardante l'anatomia degli organi, cioè dal primo libro (ved. a p. 306). È probabile che Teofrasto, nei capitoli dedicati alla esposizione delle dottrine di E. sui sensi, sulle percezioni e sul pensiero, derivi il materiale tanto dal primo libro quanto dal secondo; è anche probabile che un argomento accennato da E. con riguardo all'anatomia degli organi fosse poi ripreso e diversamente sviluppato nel secondo libro, sotto il rispetto fisiologico, in rapporto alla dottrina degli effluvi.

11, 1. τούτοισιν ἴση: « uguale », cioè in condizione di parità, rispetto agli altri tre elementi; in tale maniera ciascuno dei quattro entra per un quarto nella composizione di un certo organo corporale. Con ἴση sono poi raccordate grammaticalmente le altre due condizioni indicate nel v. 4, εἴτε ὀλίγον μείζων, εἴτε (ὀλίγον) ἐλάσσων: con ciò sono considerati i casi in cui la terra entra nella formazione in misura un poco maggiore o un poco minore rispetto a qualcuno degli altri elementi, cioè per poco più o poco meno di un quarto. <

4. πλεόνεσσιν: questo dativo è parallelo ai dativi del v. 2, e quindi dipende anche questo dal verbo συνέκυρσε del v. 1. La terra è una di fronte a tre, e quindi può avvenire che tocchi all'uno o all'altro dei tre una misura un po' superiore ad un quarto. Queste piccole divergenze determinano la diversa qualità dei tessuti carnei e degli umori organici come il sangue (v. 5).

12, 2. τῶν ὀκτὼ μοιρέων: qui il calcolo è fatto in ottavi; quattro ne spettano al fuoco, e un ottavo per ciascuno agli elementi di acqua e aria; quindi due ottavi restano per la terra nella formazione delle ossa. Forse il τῶν all'inizio del verso, prima di δύο, non va legato a δύο (si veda tuttavia Wackernagel, *Vorlesungen*, pp. 135-7, che adduce vari esempi di articoli con numerali in analoghi moduli sintattici); ma qui potrebbe essere pronome, riferito agli elementi: « di essi la terra prese due ottavi (due delle otto <

parti) di acqua e luce (cioè un ottavo per ciascuna) e quattro ottavi di fuoco ». Il significato del passo, e il calcolo dei quarti, è chiaramente spiegato nelle fonti e nei dossografi. Per l'espressione τῶν ὀκτὼ μοιρέων cfr. Hom., *Il.* X 253 τῶν δύο μοιράων, dove il calcolo della lunghezza della notte è fatto in terzi (oppure in mezzi, secondo Aristotele, ved. il mio commento alla *Poetica*, p. 210 sgg.). Per il testo di E., accanto a μερέων, nelle fonti compare la variante μοιρέων che si può ritenere preferibile (con sinizesi); in tal caso bisogna assumere che τέσσερα sia un neutro generico; infatti non può essere concordato con il femminile μοῖραι, mentre sarebbe perfettamente concordato con μέρη. Νήστιδος: di qui risulta che Nestis è semplicemente l'acqua, e nient'altro; ved. n. 1 v. 55 con la nota relativa. αἴγλης: questo è l'elemento dell'aria, detto altrove αἰθήρ, etere, oppure atmosfera, ἀήρ, e con nome olimpico al n. 1 v. 54 Ἥρη. Per il nome di « Splendore », usato qui, cfr. al n. 21 v. 4 αὐγῇ. Nel testo non si deve scrivere Νήστιδος αἴγλης, come se αἴγλη fosse una qualifica di Νῆστις; i due nomi sono avvicinati asindeticamente, come nomi di due elementi distinti. Si veda anche la nota alla Test. 50 (*Epitome* V 22,1).

13: questa isolata citazione è collocata qui per memoria, per la corrispondenza con gli affini concetti dei nn. 15-7; ma potrebbe essere derivata da un episodio diverso. L'espressione è citata da Plutarco, insieme ai nn. 49 e 68, unicamente per commentare l'aggettivazione e le *iuncturae* che si rilevano nel linguaggio di E., a proposito di una discussione sul n. 80. Questo frammento n. 13 è stato anche attribuito al poema lustrale, e inteso nel senso che la terra, ossia il corpo, avvolge e racchiude l'anima; ma tale concetto dell'anima in questo senso, e quindi della metempsicosi in senso proprio, è del tutto estraneo non solo al poema fisico di E., ma anche al poema lustrale; si veda la nota ai nn. 114 e 120.

14, 1. τοῦτο: è quello che poi è detto anche nel v. 3, ossia che la maggiore quantità dell'elemento terra in alcuni animali occupa la parte esterna del corpo.

2. κητέων: per la sinizesi ved. a p. 348; ma la parola è congetturata a puro titolo d'esempio, al posto del ναὶ μὴν curiosamente inserito nelle due citazioni che Plutarco fa di questo frammento (ved. apparato al testo).

15, 1. τὰ δ' ἔκτοθι: intendo che questa sia la frase principale del periodo, con il solito δὲ pleonastico (ved. a p. 353). μανά: esprime la nozione del « rado » e quindi molle, contrapposto al fitto e denso, πυκνόν, o πυκινόν (ved. al n. 96); sarà poi un concetto di rilievo negli argomenti di fisiologia, nn. 62-97. Ora è interessante

notare che quella opposizione verbale deriva probabilmente ad E. da un altro poeta e filosofo siciliano, di poco anteriore ad E., Epicarmo: una sua espressione, οὔτε πυκινὰς οὔτε μανάς, era citata da Erodiano, per una questione prosodica, di seguito a una citazione di E. (n. 78), e il metro dimostra che Epicarmo usava l'aggettivo μανός con α lungo, come E. lo usa sia qui, sia nel frammento del n. 78, che si riferisce al nutrimento delle piante. Il n. 97, relativo all'intelligenza umana, ripropone sotto altro profilo, secondo la testimonianza di Teofrasto (Test. 41), la contrapposizione fra στοιχεῖα μανά e πυκνά. Si noti anche che l'aggettivo μανός, documentato nel lessico greco per la prima volta in Epicarmo e quindi in E., poi ritorna spesso nelle descrizioni anatomiche del *Timeo* di Platone.

16, 1. τρίχες: « questi (ταῦτα) sono capelli e foglie ecc. ». Invece nel testo vulgato si scrive ταὐτά, « sono la medesima cosa »; ma questo è il concetto che Aristotele, citando il distico di E., intende mettere in evidenza per illustrare ciò che risulta nella dottrina di E., e non nelle parole di E. stesso (ved. nota a n. 96 v. 1). Neppure ha importanza che nei codici sia scritto effettivamente ταῦτα, perché non ha alcuna autorità di tradizione l'accentazione dei testi greci; questa generalmente risale alla piena età bizantina, quando i testi in onciale furono trascritti in minuscola. A rigore non si può essere neppure certi che la parola originaria del testo fosse ταῦτα, e tanto meno ταὐτά; poteva essere, per esempio, un ἔνθα oppure ὧδε o altro. πτερὰ πυκνά: cfr. Saffo α′ 1, 11 πυκνὰ... πτερά, per designare le fitte piume delle ali dei passeri, tutt'altro che dure, ma compatte, folte, e quindi soffici ma resistenti al tatto; ved. invece n. 16 v. 1, e n. 96 v. 14.

17: ved. Test. 31 e 50 (*Epitome* V 22, 1), da cui estraggo le parole per memoria dell'argomento, che, a quanto pare, doveva essere accennato da E. a questo punto. Va tenuto presente anche Platone, *Tim.* 74-6, per la descrizione anatomica del corpo umano: ossa, nervi, carne, e poi pelle, capelli, unghie. Per la natura delle lacrime ved. Test. 50 (*Epitome*) e 57 (Plutarco).

18, 1. δ' ἔτι: non si legga δέ τι; non deve ingannarci il parallelismo con il n. 21 v. 2 (ved. la nota). L'avverbio ἔτι va unito al predicato ἔπλετο λιπόξυλος, mentre περὶ τῶνδε, dato il valore dittico del pronome ὅδε, serve ad annunziare l'argomento che è precisato poi con la frase interrogativa dei vv. 2-5 (πῶς κτλ.). La frase principale dell'intero periodo è costituita dall'ultimo verso, ed è frase nominale (come n. 48 v. 4), conchiusa e finita in sé stessa. Per la collocazione di questo frammento a questo punto, e prima del n. 21, ved. a p. 307. λιπόξυλος: è vocabolo proprio ed esclu-

sivo di E., e significa « mancante » (propr. « mancante di legno », cioè di materiale). Qui il testo vuol dire che la πίστις è mancante su un determinato argomento (περὶ τῶνδε); quindi E. non ha ancora dato all'iniziato (σοι) la dimostrazione dell'argomento che ora prospetta. L'argomento è questo: in che modo (πῶς) si formarono le intere strutture corporali. Infatti, finora E. ha soltanto descritto come si formarono i singoli organi, e come gli elementi si distribuirono *in partibus animalium*; resta da spiegare in che modo gli *animalia* si strutturarono organicamente. Il duplice argomento era stato indicato nel sommario iniziale, n. 4 al v. 48, con i vocaboli γυῖα (le membra) e σῶμα (il corpo). ἔπλετο: è usato l'imperfetto nella protasi, εἴ σοι ἔπλετο, in previsione della soluzione al quesito che sarà data subito, come se la risposta fosse già data. πίστις: non significa fiducia o convinzione, bensì « dimostrazione », « mezzo di prova ».

3. εἴδη... χροΐα: « aspetti e colori » dei corpi.

5. καμασῆνες: è un ittonimo specifico (lucci o siluri o simili), che viene qui assunto per designare i pesci in generale; lo stesso traslato si rileva per il nome di κύμβαι, in n. 4 v. 52, per indicare gli uccelli. Il verso è citato isolatamente da Ateneo per il raro vocabolo che contiene, ma si adatta chiaramente alla sintassi e al concetto del n. 18; perciò ho costruito a mo' di esempio, in maniera del tutto inventiva, anche il v. 4, per corrispondere alla normale enumerazione che E. impiega in simili contesti; si vedano infatti n. 2 vv. 5-7, n. 4 vv. 46 e 51-2, e specialmente n. 21 vv. 10-1 = 20-1.

6. τοῖ': è la lezione tramandata. Si deve certamente conservare, perché « tali » corrisponde all'argomento posto con πῶς, « in quale modo », ai vv. 2-5. Dunque τοῖ' va conservato, e non corretto in τόσσ' « tanti ». Il v. 6 risponde al quesito proposto con πῶς: dice che « tali » sono gli esseri, che si producono nel cosmo, perché le membra sono composte in strutture armoniche di corpi (συναρμο[illegible]ντα) da quella stessa Afrodite che compone le singole membra. Il verbo γεγάασι svolge duplice impiego, come verbo della frase principale (τοῖα) e di quella secondaria (ὅσα νῦν).

19, 1. ὡς δὲ: di qui cominciava il secondo termine di una comparazione di stile omerico con il δὲ pleonastico (ved. a p. 353). Nel n. 21 vv. 15-22 il lavoro di Afrodite è paragonato all'opera del pittore; qui il confronto doveva essere con un figurinaio o un ceramista, se non con panettieri o dolcieri, che fanno cuocere nel forno le proprie composizioni; ved. anche nn. 24-5.

20. καμασήνων: da notare la insistente allitterazione di questo verso, che conchiudeva probabilmente l'argomento posto nel n. 18,

ripetendo il caratteristico vocabolo di n. 18 v. 5. Il participio ἄγουσα si riferisce ad Afrodite (non al mare); l'aggettivo ἄμουσον, propriam. « non canoro », serve a designare il mutismo dei pesci. Si ricordi anche la caricatura di vocaboli rari e strani, come καμασῆνες, che si legge in un epigramma di Antipatro, *Anthologia Palatina* XI 20.

21, 1. τόνδ': « questo che segue », cioè quello che è detto nel v. 3 (il sole) e nel seguito; vuol dire in particolare l'armonia di tutti gli esseri del cosmo per azione della concordia. ὀάρων προτέρων: sono gli argomenti svolti fin qui in questo episodio. Il vocabolo ὄαρος non è omerico, ma esiodeo (*Theog.* 205), e significa una conversazione intima, affettuosa, come quella che E. svolge con l'iniziato. In Omero ricorrono i derivati ὀαριστύς, ὀαρίζω, anche ὀαριστής « un familiare » (*hapax* in *Od.* XIX 179). ἐπιμάρτυρα: testimone aggiunto, testimonianza conclusiva dell'intero argomento. Non è un testimone che parla, ma l'iniziato deve vederlo attorno a sé (δέρκευ), perché questo testimone è il sole con tutto quello che di armonico e di concorrente si vede nel cosmo.

2. εἴ τι καὶ... λιπόξυλον ἔπλετο: cfr. n. 18 v. 1, dove il soggetto di ἔπλετο è la πίστις; qui invece è soggetto il pronome indefinito τι, « se qualche cosa anche era mancante », cioè « se ancora manca qualcosa ». A quanto pare, il καὶ rinvia esplicitamente al n. 18 v. 1, cioè alla « mancanza » ivi rilevata, a cui si aggiunge la « mancanza » che viene detta ora. Quindi, ciò che manca ora, è appunto qualche cosa che manca ancora a quella πίστις, cioè alla dimostrazione che, per produrre il cosmo, agisce Afrodite, ed agisce in un certo modo. Manca la prova finale, quella che si vede con i propri occhi osservando la natura. μόρφ<ν>ῃ: alla dimostrazione manca ancora qualche cosa « per l'oscurità » dei precedenti argomenti, ἐν προτέροισι. Però la lezione tramandata è μορφῇ, e allora s'interpreta che manca qualche cosa « alla forma (degli elementi) », oppure « alla bellezza » (della poesia di E.). Ma se il testo volesse significare questo, dovrebbe dire εἰ μορφὴ ἔπλετο λιπόξυλος (come è il costrutto nel n. 18 v. 1); invece dice εἴ τι ἔπλετο λιπόξυλον. Infatti il Bollack, III, p. 110, ha scritto μορφή « bellezza » al nominativo; ma così mi pare che il τι resti ingiustificato. La tradizionale interpretazione di μορφῇ nel senso di « forma degli elementi » dipende dal fatto che Simplicio, citando il brano, dice che E. qui indica quelli che sono i χαρακτῆρες degli elementi; ma questi « caratteri » consistono non nella forma che ciascuno presenta, sibbene nell'azione che ciascuno svolge nella natura, come risulta dal brano stesso. Invece μόρφνῃ è complemento di causa: « per l'oscurità » delle precedenti discussioni minute e tecniche; a tale oscurità si contrappone la luminosa prova,

che è data dal sole e da tutto ciò che si vede alla luce solare. Il vocabolo da me immaginato non credo che sia altrove documentato, ma si estrae da μορφνός « oscuro », confrontando ὄρφνη « oscurità » rispetto ad ὀρφνός, ὀρφναῖος « oscuro ».

3. ἠέλιον: il sole, nella realtà naturale del cosmo, corrisponde all'elemento del fuoco; nel v. 4 la lucentezza, αὐγή, corrisponde all'elemento dell'aria (cfr. Αἴγλη in 12,2); nel v. 5 la pioggia, ὄμβρος, è l'acqua (cfr. 11,2; 19,1); nel v. 6 l'elemento terra è indicato con il nome αἶα, come altrove γαῖα oppure χθών. Si noti che anche qui i termini sono presi a coppie (come nel n. 1 vv. 53-5: Zeus con Era, e Aidoneo con Nesti); la punteggiatura segnata da me nel resto sottolinea la distinzione delle due coppie; su questa concezione delle συζυγίαι si veda non solo la Test. 68 e 70, ma anche Aristotele, *Meteorologica* IV 1, 378b (κατὰ τὰς συζυγίας... τὰ μὲν δύο ποιητικά, τὰ δὲ δύο παθητικά), dove E. non è nominato. Quindi non hanno ragione di sussistere discussioni sulla variazione sintattica del v. 6 (con verbo) rispetto al v. 5 (e ai precedenti, senza verbo); anzi la variazione indica materialmente la coppia. <

4. ἄμβροτα: « sovrumani », non immortali o eterni in senso assoluto. La parola ha un valore eulogico. Si tratta degli esseri del macrocosmo, dei corpi celesti, e magari anche le nuvole e la terra; e tutti sono esseri pereunti in quanto composti con gli elementi semplici, e quindi sono mortali, θνητά, corruttibili: ἅπαντα φθαρτά, come dice Aristotele (ved. Test. 8). <

8. ἐν φιλότητι: qui è l'accento concettuale di tutto il brano, che riguarda l'azione della concordia. La sua azione è descritta nei versi successivi; invece l'accenno al κότος rimane circoscritto al v. 7 e ha semplice funzione oppositiva, al fine di mettere in risalto il concetto principale del brano.

9. ἐξ ὧν πάντ' κτλ.: in questo verso, per il motivo or ora detto, preferisco la redazione aristotelica; quella di Simplicio, ἐκ τούτων γάρ, smorzerebbe l'empito descrittivo, perché implica fine di periodo al termine del v. 8. Nei codici di Aristotele una traccia di psilosi è rimasta nella scrittura παντὸς, che vale πάντ' ὅσ', mentre in altri codici è stata introdotta la scrittura normalizzata πάνθ' ὅσ': ciò dimostra che l'eliminazione della grafia psilotica può essere avvenuta, in alcuni casi, anche in età recente. Per la *scriptio plena* di ἔστι ὅσα, con -ι non sillabico, in cambio di ἔστ' ὅσα oppure ἔσθ' ὅσα, ved. indice prosodico a p. 348. Per l'intero verso, da confrontare con n. 1 v. 9, si veda a p. 328.

12. θεοὶ δολιχαίωνες: è da escludere che siano gli dei della religione greca (ved. le note ai nn. 31-4). Bisogna invece richiamarsi al poema lustrale, n. 103: ivi sono presentati i δαίμονες μακραίωνες come gli uomini puri o purificati che si sottraggono all'azione del νεῖκος e divengono i μάκαρες, gli esseri beati che vi- <

vono fuori del cosmo dominato dall'astio. τιμῇσι φέριστοι: anche questa espressione ritorna nel poema lustrale, n. 107 v. 3, θεοὶ τιμῇσι φέριστοι, e sono i δαίμονες, non gli dei olimpici.

13.: è il verso formulare che abbiamo già letto al n. 4 v. 35, e che poi ritorna identico al n. 22 v. 3; il verso che segue al verso formulare si presenta di volta in volta modificato in parte, secondo i contesti.

14. τό γ' ὄν: « appunto questo, che è ciò che esiste ». La mescolanza degli elementi (κρῆσις) modifica di continuo (διὰ-ἀμείβει) questo che esiste. Con τὸ ὄν è ripetuto, al singolare, ciò che al v. 13 era espresso al plurale, αὐτὰ γάρ ἐστιν ταῦτα. Nei codici di Simplicio è scritto τόγον, da leggere τό γ' ὄν con τό pronome (ved. anche n. 1 v. 33). La lezione del Diels, τόσον, è una correzione molto semplice dal punto di vista paleografico, perché implica soltanto la confusione tra Γ e Σ lunato nella scrittura onciale; ma strano sarebbe l'errore in una parola comune come τόσον; inoltre in E. sembra che τόσον sia usato soltanto in correlazione con ὅσον (n. 1 v. 61; n. 6 v. 12; n. 58 v. 3). D'altra parte, ai vv. 1-14 io faccio seguire immediatamente i vv. 15-22, come continuazione di un unico brano; invece il Diels interponeva fra i due gruppi di versi un altro brano (cioè il suo fr. 22, ved. qui n. 4 vv. 37-45).

15. ὡς δ': credo che questa comparazione, come ho detto qui sopra, continui sintatticamente la frase del v. 14, e giunga fino al v. 22; poi οὕτω, al v. 23, non introduce il secondo termine della comparazione, ma ha valore conclusivo ed apre l'ultimo periodo dell'episodio. Il δὲ in questo v. 15 è il cosiddetto δὲ pleonastico. γραφέες: « pittori ». L'allungamento alla cesura maschile, in E., si può rilevare in un altro caso soltanto (n. 57), e ugualmente incerto. Qui l'incertezza è morfologica; e di fronte all'attico γραφεῖς, omerico γραφῆες, è soltanto un ripiego grafico la scrittura γραφέης proposta dal Wilamowitz. Personalmente ritengo che si dovrebbe forse scrivere γραφέεσσ' « con le pitture ». Il neutro γράφος è documentato epigraficamente, in una famosa iscrizione di Olimpia del sesto secolo, redatta nel dialetto locale, ed è usato nel senso di scrittura, con riferimento alle lettere e alle parole dell'iscrizione: « e se qualcuno danneggia queste scritture qui... » (ved. M. Guarducci, *Epigrafia greca*, I, Roma 1967, p. 202: αἰ δέ τιρ τὰ γράφεα ταῖ καδαλέοιτο). La congettura gioverebbe al testo, perché il soggetto di ποικίλλωσιν è indicato nel v. 16 mediante una perifrasi che vuole appunto significare i pittori.

16. δεδαῶτε: è duale, come sono duali gli altri participi al v. 18 μείξαντε e al v. 20 κτίζοντε, malgrado che soggetti e verbi siano al plurale. Anche questa particolarità sintattica è dovuta all'imitazione di strutture omeriche; si riscontra ancora al n. 122 v. 8.

20-2.: ripetono i vv. 10-2, variando solo le desinenze dei casi grammaticali, per la necessità sintattica. È una maniera stilistica tipicamente omerica, che si riscontra in Omero nei brani di versi uguali, ripetuti a breve distanza nella narrazione.

24. γεγᾶσι: forma contratta di γεγάασι, come al n. 98, 1; ma ved. la nota al n. 96, 1.

25. θεοῦ πέρι: « intorno alla dea », cioè Afrodite. Qui si conclude il lungo episodio di Afrodite (nn. 8-21), il μῦθος περὶ θεοῦ. Ma nei codici è scritto θεοῦ πάρα, « da parte della dea », e quindi fino ad ora si è inteso « da parte della musa », oppure si è inteso « da parte di un dio », cioè da parte dello stesso E., confrontando addirittura il n. 100 al v. 4 (ma si vedano ivi le note relative). Però è solo un errore di scrittura: nei manoscritti greci si confondono spesso fra loro le due preposizioni περί e παρά, tanto più che a volte sono anche scritte in compendio, cioè per mezzo della sola lettera iniziale, π, con un segno sovrapposto che è un ε per περί, oppure un segno che assomiglia a un grande ε per significare παρά.

22-30: *Formazione dello sfero.* Il n. 22 è un brano programmatico, come l'inizio del n. 4 vv. 1-12 e come il n. 6; serve a ricapitolare alcuni principi della teoria fisica, e ad aprire la via ad un nuovo episodio del ciclo universale, cioè la formazione dello sfero per il sempre maggiore impulso della concordia. Il brano è in gran parte formato di versi che già abbiamo letto in precedenza, nel n. 4; però contiene alcune varianti notevoli, che dimostrano il progresso della narrazione dopo il n. 4 fino a questo punto. Gli stessi versi ripetuti assumono qui una maggiore determinazione di significato, in un senso più specifico. <

Soltanto pochi versi mancano fra questo n. 22 e il precedente, giacché Simplicio, citando l'inizio del n. 21, dice che poco dopo, μετ' ὀλίγον, si leggeva quest'altro brano (ved. a p. 302). Purtroppo non sappiamo se, di seguito a questo n. 22, fosse svolto da E. qualche altro argomento prima di giungere alla vera e propria descrizione dello sfero (nn. 24-30); nel raccordo comunque doveva essere esaltata l'azione vigorosa della concordia, nel senso già annunciato in n. 4 vv. 24-5, e in parte rappresentato in n. 6 vv. 8-17; inoltre si veda la nota al n. 23. Che prima dello sfero fosse descritto il macrocosmo (nn. 38 e sgg., nn. 48 e sgg.), si può escluderlo con sicurezza in base alla precisa testimonianza di Aristotele (ved. Test. 17). In sostanza E., fino alla descrizione dello sfero, svolgeva soltanto la teoria degli elementi annunciata nel n. 4, e in tale teoria rientrava il lungo episodio della composizione degli elementi nei corpi degli esseri viventi (nn. 8-31); questi già fanno parte del cosmo, ma costituiscono il microcosmo. È pro-

babile che a questo punto, nel raccordo fra il n. 22 e la formazione dello sfero, E. completasse la teoria degli elementi, spiegando perché sono quattro (e non due o tre, come avevano detto i fisici precedenti), e illustrando qual è la natura di ognuno, e quindi il modo della loro composizione nello sfero. Forse la teoria di E. si riflette in un passo di Aristotele (*Meteorologica* I 2, 339a), quando parla dei quattro elementi senza nominare E.: « poiché questi sono quattro, fuoco e aria e acqua e terra, quello che sovrasta a tutti questi è fuoco, e quello che sta sotto è terra; e due sono quelli che fra di loro stanno in proporzione rispetto a questi, perché l'aria fra tutti gli altri sta più vicino al fuoco, e l'acqua alla terra; l'intero cosmo intorno alla terra è appunto formato di questi elementi ». Una teoria fisica di questo genere doveva essere in qualche modo svolta da E., non solo per motivare il numero degli elementi, ma per dare una spiegazione logica alla dottrina dello sfero, che è un momento fondamentale del sistema fisico di E. per la conservazione della materia. Che ci fosse tale teoria espressa in E., si può desumere indirettamente dal raffronto con il *Timeo* di Platone: il pitagorico Timeo indugia a spiegare la necessità della proporzione perfetta fra quattro termini per formare un solido (ved. nota al n. 23), e poi a descrivere le caratteristiche di quattro poliedri regolari che nella sua dottrina geometrica rappresentano i quattro elementi (*Tim.* 53c-57d). Platone traduce in termini matematici le argomentazioni d'ordine fisico svolte da E.; e Aristotele, nel passo or ora citato, in sostanza riunisce i motivi fisici di E. con quelli pitagorici del *Timeo*, giacché parla di proporzionalità fra le qualità fisiche degli elementi. Si veda d'altra parte l'opera fondamentale del Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, p. 95 sgg.

22, 1. ἐν δὲ μέρει...: questo verso è uguale a n. 4 v. 28, ma con una variazione importante, κύκλοιο invece di χρόνοιο. Là si parlava genericamente del « tempo », qui invece del « ciclo » che si svolge. κρατέουσι: soggetto di questo verbo al plurale sono la concordia e l'astio personificati, e forse anche i quattro elementi (come in n. 4 v. 28); soggetto di φθίνει, nel verso seguente, non sono i quattro elementi, ma piuttosto tutte le cose e gli esseri che si formano nel microcosmo per azione della concordia, e che continuamente si disfano per azione dell'astio. <

2. καὶ φθίνει...: questo verso è nuovo; non c'è (e non ci deve essere) al n. 4 dopo il v. 28, perché il presente verso si riferisce a un particolare momento del microcosmo. Gli esseri prodotti nel cosmo « periscono » confondendosi gli uni negli altri (εἰς ἄλληλα per effetto dell'astio, e di nuovo si producono e vigoreggiano (αὔξεται) per effetto della concordia, finché, attraverso le succes-

sive corruzioni, si fondono nello sfero. Quindi, dal punto di vista della critica aristotelica (ved. Test. 8 e 9), anche l'astio produce e la concordia distrugge. αὔξεται: è usato lo stesso verbo αὔξομαι, che E. adopera in n. 4 v. 1 (ἓν ηὐξήθη) per significare la costituzione dell'uno, cioè dello sfero. Tutta la teoria di E. è dominata dal principio dell'armonia universale, e tale principio si rispecchia di fatto in questo elaborato linguaggio, che impiega espressioni parallele per vicende cosmiche differenti, ma confrontabili fra loro, a differenti livelli: dalle singole membra dei corpi fino al macrocosmo e allo sfero.

3-4.: sono ripresi, con variazioni, i versi formulari del n. 4 vv. 35-6 e n. 21 vv. 13-4.

5-6.: sono ripetuti i versi formulari del n. 4 vv. 7-8 con una variazione essenziale, εἰς ἕνα κόσμον (al posto di εἰς ἓν ἅπαντα). Qui il riferimento riguarda precisamente il cosmo, cioè il microcosmo costituito con gli esseri viventi (uomini e animali del v. 4), quello che era stato descritto precedentemente, nell'episodio di Afrodite (nn. 8-21).

7. εἰσόκεν: « fino a che ». In questa frase temporale è annunciato il successivo argomento, la formazione dello sfero, quando si annulla ogni differenza nell'infinita varietà dell'universo, e « il tutto » diventa « uno », ἓν... τὸ πᾶν. In questo verso, dunque, soggetto è τὸ πᾶν; il verbo è ὑπένερθε γένηται, ed ἓν è complemento predicativo del soggetto. συμφύντα: può essere neutro plurale, riferito agli στοιχεῖα (vv. 5-6 συνερχόμενα, φορεύμενα), oppure maschile singolare, riferito al cosmo (v. 5 εἰς ἕνα κόσμον). Usando la terminologia aristotelica, diremo dunque che συμφύντα è amfibologico, giacché si presta a due diversi riferimenti; inoltre richiede una dieresi sintattica, perché la parola non si riferisce al neutro ἓν... τὸ πᾶν, ma deve essere estratta dal contesto sintattico della frase temporale, e anticipata rispetto a questa; deve essere concordata con συνερχόμενα oppure con κόσμον dei versi precedenti. Per la dieresi si veda la nota al n. 6 v. 14; per l'amfibologia al n. 6 v. 9, e la testimonianza aristotelica sulle amfibologie care ad E. (Test. 82); su tali concetti, secondo l'analisi logica di Aristotele, ved. la mia nota in « Rendiconti Accademia dei Lincei », Scienze morali, XXVIII 1973, p. 773, e il mio commento alla *Poetica*, pp. 208-13. Forse è preferibile concordare συμφύντα con κόσμον:... « finché, conglobandosi il cosmo (opp. gli elementi di cui il cosmo si compone), il tutto divenga uno ». ὑπένερθε γένηται: « provenga da sotto », « ne emerga ». L'avverbio ὑπένερθε significa propriamente « da sotto (ἔνερθε) in su ».

8. οὕτως...: questo verso è nuovo rispetto al testo del n. 4; è premesso ai quattro versi successivi che ripetono, a scopo riepilogativo, la quartina del n. 4 vv. 9-12. Quanto al concetto, il

verso riprende e precisa l'inizio del n. 4 (ἓν ηὐξήθη... ἐκ πλεόνων). μεμάθηκε: gli elementi « hanno appreso » a fondersi fra loro, per impulso della concordia. Forse si tratta solo di un apprendimento pratico (cfr. n. 6 v. 14 μάθον), oppure qui E. accenna ad una sensibilità ilozoistica degli elementi; ma alla teoria di E. appartiene anche la dottrina della φρόνησις attribuita alla materia, per cui ved. al n. 44.

9. ἦ δὲ πάλιν: la congiunzione ἠδὲ sarebbe qui accettabile per la sintassi e per il senso, ma forse è preferibile l'avverbio ἦ δέ; l'avverbio è infatti necessario nell'identico verso del n. 4. v. 9.

23. δύο: « due ». Ma il testo dei codici è διό « perciò »; inoltre è incerto il significato del verbo δεῖ, « bisogna » (impersonale) oppure « lega » (contratto da δέει). La frase che contiene la citazione si legge così: διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐποίησε « διὸ δεῖ » ὀρθῶς (perciò anche E. giustamente scrisse « perciò bisogna », oppure δύο δεῖ, « due ne lega »). Si noti che l'avverbio ὀρθῶς non appartiene alla citazione, ma è termine tecnico impiegato nella scuola peripatetica, per comprovare la validità o la correttezza di un'espressione in un testo poetico (su ciò la mia nota *Il punto geometrico e l'uno di E. ecc.*, in « Rendiconti Accademia dei Lincei », Scienze morali, XXIX, 1974). La citazione ricorre alla fine del breve opuscolo compreso nel *corpus* aristotelico con il titolo *de insecabilibus lineis*, che potrebbe essere un estratto riassuntivo, o un derivato, dell'omonimo trattato di Teofrasto (ma ved. O. Regenbogen, s.v. « Theophrastos » in « Pauly Wissowa », 1940, col. 1542; inoltre l'edizione di M. Timpanaro Cardini, Milano 1970, e della stessa un articolo in « Problemi attuali di scienza e di cultura » n. 184, Accademia dei Lincei, 1973, pp. 65-70). Alla fine dell'opuscolo, dopo avere dimostrato che la linea non è composta di punti, l'autore vuole precisare che il punto, per sé stesso indivisibile, non è configurabile come articolazione o congiunzione indivisibile. Il testo dice così (972b 25-34):

> Si dimostra poi (ὅτι δὲ) che il punto non è un'articolazione indivisa (ἄρθρον ἀδιαίρετον).
> Infatti l'articolazione segna sempre un confine fra due, invece il punto segna un confine anche in una linea singola.
> Poi il punto indica il termine, invece l'articolazione è piuttosto una separazione.
> Poi saranno articolazioni la linea o il piano, che difatti ammettono proporzione (ἀνάλογον γὰρ ἔχουσιν), dato che (ὅτι) l'articolazione è in certo modo una differenza; quindi è anche giusto ciò che E. significava con la frase « due ne lega », invece il punto

e l'uno sono enti immobili (ἡ δὲ στιγμὴ καὶ τὸ ‹ἕν› ἐν τοῖς ἀκινήτοις).
Poi non sono innumerevoli le articolazioni nel corpo o nella mano di nessuno, ma sono innumerevoli i punti.
Poi non c'è articolazione in una pietra; la pietra non ne contiene, ma contiene punti.

In un contesto relativo all'ἄρθρον, cioè al mezzo di congiungimento fra due cose, pare ovvio che la citazione empedoclea si riferisca al collegamento di due cose (δύο, e non διό). In questo senso veniva interpretato il testo già nella traduzione latina di Marziano Rota nel Cinquecento (pubblicata nell'edizione Giuntina dell'Aristotele latino, vol. VIII, 1552, e poi in altre edizioni fino a quella del Bekker nell'Aristotele berlinese, vol. III, 1831). Non occorre certamente supporre che il Rota avesse un testo migliore o più ampio di quello dei codici greci oggi superstiti, se pur traduceva con un sonante esametro: *articuli semper constat iunctura duobus*. (Sui codici greci, le traduzioni e le parafrasi del trattato, si veda D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der ps.-aristotelischen Schrift* περὶ ἀτόμων γραμμῶν, Amsterdam 1971). Il Rota svolgeva la breve citazione in un intero verso secondo la moda dell'epoca (così Teodoro Gaza, per esempio, aveva tradotto le tre parole del n. 25 con questo elaborato esametro: *munus ubi larga Cereris coniunxerit unda*, « quando abbia unito il dono di Cerere con acqua copiosa »; ved. anche il distico del Longolio al n. 90). Dunque il Rota intuiva in διὸ δεῖ un δύο δεῖ, che interpretava *constat iunctura duobus*, usando la perifrasi *articuli iunctura* per fare un esametro intero (per una svista, a cominciare dallo Sturz nel 1805, tutti i commentatori di Empedocle e del *de lineis* trascrivono il verso del Rota con la lezione *articulis* erroneamente concordato con *duobus*). Il Diels, seguendo l'interpretazione del Rota, scrisse δύω δέει « (la giuntura) lega due (elementi) »; ma per tale interpretazione basta δύο δεῖ. Tale interpretazione sembra confermata da un confronto che si può istituire con il *Timeo* platonico (addotto da E. Bignone, p. 613 sgg.), quando il pitagorico Timeo descrive la costruzione del mondo per opera del demiurgo; questi comincia l'opera unendo due elementi, fuoco e terra; e il testo prosegue (*Tim.* 31b): « ma non è possibile che due soltanto, senza un terzo, si compongano bene; occorre (δεῖ) che nel mezzo ci sia un legame (δεσμὸν) che li congiunga entrambi ». E il più bel legame, spiega Timeo, è la proporzione (ἀναλογία), perché i medi e i termini estremi della proporzione geometrica sono intercambiabili fra loro e si equivalgono, e quindi tutti insieme diventano l'unità: *efficitur ut omnia sint unum*, come traduceva Cicerone (*Timaeus* 14). Quindi Timeo, prosegue: Ma se il corpo del tutto non deve essere un piano, sib-

bene un solido, allora i fattori della perfetta proporzione debbono essere quattro; e così gli elementi che formano il mondo sono diventati quattro. È la famosa pagina sulla proporzione necessaria per definire un solido, già criticata in antico sotto il rispetto geometrico e matematico; ma Platone, in tutto il discorso di Timeo si libra più volte fino ad un certo limite di spirituale malizia, e in questo gioco intellettuale rimane spesso coinvolta la dottrina empedoclea; si veda qui avanti la nota al n. 30, per la rappresentazione dell'universo che Timeo descrive con le stesse parole di E., di seguito a questa pagina della proporzione perfetta. Non è da escludere, quindi, che il passo del *Timeo*, qui sopra tradotto e riassunto, rispecchi da vicino qualche espressione che si leggeva in E., nell'episodio relativo alla formazione dello sfero. Il confronto può essere istituito in particolare con la frase che riguarda il solido, e quindi i due diversi medi proporzionali fra i due elementi estremi (*Tim.* 32b): οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα... ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος... συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανόν (ved. anche il frammento di E. n. 24 ἐγόμφωσεν καὶ ἔδησε). E cioè: « così dunque, tra il fuoco e la terra, il demiurgo pose nel mezzo l'acqua e l'aria, e, combinandoli l'un l'altro secondo il medesimo rapporto, collegò e compose il mondo ». Si veda anche più avanti, *Tim.* 53e, « intorno alla genesi della terra e del fuoco, e dei termini proporzionali che stanno nel mezzo », cioè dei medi proporzionali, acqua e aria: γενέσεως πέρι γῆς καὶ πυρὸς τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ. Però E. dava certamente una motivazione fisica, e non matematica, per il concorso dei quattro elementi nella formazione dello sfero (ved. qui a p. 213); Platone la trasferisce nel campo aritmetico e geometrico, e in un contesto simile la interpreta l'autore del *de lineis*: l'ἀναλογία pitagorica svolge la stessa funzione della φιλία empedoclea, che stringe i quattro elementi nell'unità dello sfero. Pertanto, se si può fare un'ipotesi sul soggetto grammaticale, oppure sul soggetto logico, della frase in cui comparivano le parole διὸ δεῖ oppure δύο δεῖ, dobbiamo ritenere che tale soggetto fosse la φιλία. Inoltre, se si ritiene valido il confronto con il *Timeo*, non si deve riferire la citazione del *de lineis* ad un'altra qualsiasi delle innumerevoli unioni prodotte dalla concordia lungo tutto il poema di E.; d'altra parte, in questa citazione, il riferimento allo sfero risulta comprovato, se la citazione non rimane vaga ed isolata nel passo del *de lineis*, ma assume rilievo e consistenza nel contesto attraverso l'interpretazione, che ho qui sopra presentata, della frase successiva alla citazione: ἡ δὲ στιγμὴ καὶ τὸ ‹ἓν› ἐν τοῖς ἀκινήτοις, « invece il punto si annovera fra gli enti fissi e immutabili, e così pure l'uno », cioè l'uno di E., che è lo sfero. Sul concetto della immobilità dell'uno, ved. Platone, *Parmenide*, capp. 19-21; sulla immobilità del punto

ved. Aristotele, *Fisica* 241a: « risulta evidente che né il punto né alcun altro indivisibile può muoversi ». Lo sfero di E., precisamente, non è costituito di singole parti, e quindi è indivisibile; cfr. n. 28 πάμπαν ἀπείρων. Una variazione di questo concetto si legge in Platone, *Tim.* 32c: « in base a questi principi, e proprio con questi cosiffatti elementi e quattro di numero, il corpo dell'universo fu generato, concordante per la proporzione, e da tali principî contrasse amicizia (φιλίαν), tanto che concorrendo in sé stesso, nel medesimo luogo, è irrisolvibile per opera di chiunque altro non sia colui che l'ha collegato ». Vedasi anche *Tim.* 43d (μεσότητας καὶ συνδέσεις, e ancora πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος).

24-5: pare che il Diels giustamente accostasse questi due frammenti fra loro, attribuendoli entrambi all'episodio dello sfero; ma ciò non risulta in maniera sicura dalle fonti. Per il n. 25 abbiamo la testimonianza di Aristotele, *Meteorologica* IV 4, con i suoi continuatori (*Problemi* XXI 22, 929) e commentatori (Olimpiodoro, p. 66b; Alessandro, p. 131b e commento ai *Problemi*). Il frammento è citato da Aristotele per l'amalgama che si produce fra una materia umida e una materia secca, come una specie di « colla », ἑκάτερον ἑκατέρῳ γίγνεται οἷον κόλλα. Qui il secco e l'umido potrebbero alludere alla fusione dei due elementi, terra e acqua, per la formazione dello sfero; ma potrebbero anche riferirsi ad altro episodio, relativo alle affinità dei materiali (nn. 83-7). D'altra parte il n. 24 è citato da Plutarco, *de amicorum multitudine* 95a, quando parla in generale dell'amicizia che unisce e stringe e contiene, συνάγει καὶ συνίστησι καὶ συνέχει; poi Plutarco dice anche che la φιλία vuole formare l'unità e la fusione, ἑνότητα καὶ σύμπηξιν, mentre la πολυφιλία non permette mescolanza né « incollaggio » οὐκ ἐῶσα κρᾶσιν οὐδὲ κόλλησιν. E ciò può fare di nuovo pensare allo sfero. Però il concetto o l'immagine della « colla » appare anche in Platone, *Timeo* 43a, quando parla dei singoli esseri, cioè dell'unione degli elementi per formare i corpi mortali.

Al n. 24 sembra alludere Aristotele, *de generatione animalium* IV 4 in un contesto che parla di embriologia e del concepimento negli esseri viventi (cfr. il n. 84 e la Test. 23). In tale contesto, le sue parole καθάπερ ὁ ὀπὸς τὴν ὑγρότητα τοῦ γάλακτος possono alludere al verso di E.; ciò non significa però che Aristotele trovasse il verso in un contesto in cui si parlava proprio di fertilità animale. D'altra parte, in quel punto, Aristotele non parla della dottrina di E., né fa il nome di E.; anzi riferisce la propria teoria in materia di concepimento, e non quella di altri autori: « sia che il seme maschile..., sia che non agisca in questo modo, ma come noi diciamo, raccogliendo ed elaborando la materia presente nella femmina e il residuo seminale, come il caglio agisce sul liquido del

latte... Il caglio, nel coagulare una certa quantità, non si divide, ma quanto più abbondante viene a contatto con un più grande volume di latte, tanto maggiore risulta il prodotto della concentrazione ». Quindi l'esempio del caglio potrebbe essere dovuto a momentanea suggestione favorita in Aristotele da un verso omerico, *Il.* V 902 ὡς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐπειγόμενος συνέπηξεν ὑγρὸν ἐόν (da cui E. evidentemente deriva). Al verso omerico la citata espressione di Aristotele è ancora più vicina che al verso di E., dato il riscontro ὑγρόν / ὑγρότητα.

Ad ogni modo, se i due frammenti, nn. 24 e 25, si attribuiscono all'episodio dello sfero, essi appartengono ad una serie di due (o più) comparazioni di stile omerico (come quelle che E. usa in particolari momenti dell'esposizione: nn. 9, 19, 21, 57, 96, forse anche 83); potevano servire ad introdurre la presentazione dello sfero, come la serie delle comparazioni che introducono il catalogo delle navi nel secondo libro dell'*Iliade*. Termine di comparazione doveva essere l'opera della concordia, paragonata nel n. 24 con il caglio per fare il formaggio, e nel n. 25 con l'opera di un panettiere. Nella comparazione con il panettiere, si può immaginare che ai quattro elementi corrispondessero farina e acqua (terra e acqua), e poi lievito (l'aria) e forno (il fuoco); cfr. anche il n. 19.

26. συνερχομένων: cfr. n. 4 v. 7, e n. 6 v. 5. ἐξ... ἵστατο: per la tmesi cfr. n. 1. v. 2; l'aggettivo ἔσχατον è attributo di νεῖκος, e ha valore prospettico, « si collocava fuori (in modo di stare all') estremo ». Quando si forma lo sfero, l'astio non si annulla, ma resta assolutamente al di fuori; questa è la sua posizione naturale (ved. anche n. 6 v. 10), fino a che riesce di nuovo a penetrare nella materia (ved. n. 36 ἐρέφθη). Per la successione dei nn. 26 30, 36, 37, ved. a p. 303. <

27. οὐ στάσις...: il verso è citato anonimo da Plutarco, incidentalmente; si attribuisce ad E. per congettura del Bergk, ribadita dal Wilamowitz, e quindi accolta nelle edizioni dei *Vorsokratiker* in Diels-Kranz (fr. 27a), ma non ancora dal Diels nei *Poetarum philosophorum fragmenta* del 1901. Il significato del verso è stato spiegato egregiamente dal Bollack (III, p. 144). Il testo è dubbio solo formalmente, a causa della minima lacuna denunziata dal metro. οὔ <τοι>: la parola che manca nel verso era forse una particella, già omessa da Plutarco come irrilevante per il concetto che gli bastava di esprimere, oppure caduta nella trasmissione manoscritta. Ma la lacuna può essere localizzata in tre luoghi diversi (per esempio οὐ στάσις <ἦν>, οὐ δῆρις... oppure οὐ <γὰρ> δῆρις ovvero οὐ<δ' ἄρα> δῆρις... oppure οὐ δῆρις <μὲν>); quindi ogni congettura è necessa-

riamente incerta. L'antica lezione dello Xylander, οὐ <δέ τε> δῆρις, che è diventata il testo vulgato, non mi pare certo la migliore. ἐναίσιμος: « conforme alla αἶση »; il disordine non è ammesso nello sfero dalla norma della αἶση, cioè di ciò che gli spetta costituzionalmente; ved. n. 36, e n. 22 v. 2.

28, 1. πάντοθεν <ἦεν> ἶσος: oppure <ἔστιν> ἶσος. L'una o l'altra congettura troverebbe un riscontro verbale nell'analogo n. 35 v. 3; e per il significato del verbo « essere » si veda al n. 35 la nota relativa. Supponendo l'omissione di ἦεν (per tale forma ved. n. 9 vv. 5 e 11), si ha il vantaggio di giustificare l'omissione con l'omoteleuto; ancor meno costoso sarebbe il supplemento πάντοθ' ἔ<η>ν ἶσος, ma dà un ritmo del verso meno gradito (a causa della successione *ddss*); così pure πάντοθεν <ἦν> ἶσος. Però qualsiasi integrazione è formalmente dubbia, tanto più che è duplice il valore prosodico di ἶσος oppure ἴσος. Cominciò lo Scaligero con ἶσος <ἔφυ>, usando un verbo inadatto per il significato; meglio il Grotius con ἶσος <ἐών>, poi il Diels <ἔην>, poi il Maas <ἑοῖ>; ma questo ἑοῖ, per il senso, è giustamente criticato dal Bollack (III, p. 139), che ripropone il supplemento del Grotius. Però tali supposte omissioni non hanno una giustificazione anche apparentemente oggettiva. Era meglio pensata, a parte il vizio di cesura nel verso, l'integrazione ἰσο<παλὴ>ς del Karsten a riscontro con un frammento di Parmenide (fr. 8, 42-4 τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ, « da ogni parte è completo, corrispondente al volume di una perfetta sfera, ugualmente librato dal centro dappertutto »). Considerato questo passo di Parmenide, ed anche un brano del *Timeo*, citato qui avanti al n. 30 per il confronto con E. (in particolare la frase ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς... ἴσον ἀπέχον... λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν), nel verso di E. si potrebbe leggere πάντοθεν <ἔξω> ἶσος καὶ πάμπαν ἀπείρων. ἀπείρων: « senza confini », cioè senza distinzioni o separazioni all'interno dello sfero; cfr. la nota al n. 22. Si è anche inteso « infinito » verso l'esterno, e allora E. sarebbe in polemica con il τετελεσμένον « finito » del passo di Parmenide or ora citato. Nella teoria di E. non è infinito il cosmo (n. 45), ma fuori dell'uno sferico della concordia non resta nulla (n. 4 v. 33), tranne l'astio.

2. μονίῃ: è un sostantivo derivato dall'aggettivo μόνος, che significa « solo, solitario », ma anche « unico » (cfr. n. 4 v. 1). Diremo dunque « unicità », perché al di fuori dello sfero non c'è nulla; invece la solitudine comporta un confronto, mentre lo sfero è finito e completo in sé stesso, e non può confrontare sé stesso con nulla (ved. nota al n. 23). La sua unicità è perfetta, delimitata dalla sua propria forma sferica, περιηγής « ricurva » in sé stessa: cfr. *Tim.* 32c εἰς ταὐτὸν αὑτῷ συνελθόν (nel passo già citato per il

commento al n. 23). Nel n. 30 l'unicità dello sfero non è detta περιηγής, sibbene περιγηθής, che significa « felicissima », ma anche « felice all'intorno », cioè beata nella propria delimitazione circolare. Infatti la preposizione περί, nei composti, può svolgere una funzione sia spaziale (intorno), sia superlativa (al di sopra). χαίρων: di contro all'usuale χαίρω, nel n. 30 è usato il verbo γαίω, che è sinonimo; ma è parola più rara e squisita, e quindi più intensa di significato. Così, anche nei vocaboli, come nel concetto, si rileva un crescendo dal n. 28 al n. 30.

29, 1. ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο: questo emistichio è uguale al primo verso del n. 30, ma il secondo emistichio è differente. I due versi non debbono essere unificati (come nel Diels, e già prima del Diels da altri editori, con soluzioni varie); infatti il n. 30 è citato da Simplicio per la descrizione dello sfero, mentre il distico del n. 29 pare citato da Plutarco per la disarmonia prodotta dall'astio; su ciò ved. anche Bollack, III, p. 185 sg. Però la pagina di Plutarco (ved. Test. 54) è piuttosto tumultuosa e variamente composita; non si può dire fino a che punto, nel complesso e nei particolari, rispecchi il contesto in cui compariva il distico di E.; ma dà l'impressione, negli ultimi periodi, che tale contesto comprendesse la descrizione della ἀκοσμία e dello sconvolgimento contrapposta all'armonia dello sfero. Non è escluso che il n. 29 si trovasse in un altro punto del poema, per esempio in una descrizione del vortice (prima del n. 6); poteva però trovarsi in questo episodio dello sfero, per contrapposizione. Ma forse Plutarco, di propria iniziativa, ha trasferito al momento del disordine il distico che apparteneva alla legittima descrizione dello sfero, quando in realtà, per formare lo sfero, si sovvertono le leggi del cosmo. È utile in ogni caso mantenere accostati, per il confronto verbale, questi nn. 29 e 30; si vedano i nn. 34 e 35 per un caso analogo di ripetizioni verbali in argomento diverso ma parallelo. δεδίσσεται: il verbo significa « atterrire » (anche « essere atterrito »). In assenza di un contesto, non conviene dubitare di tale significato, e tanto meno sostituire tale verbo con altro verbo differente. Neppure si deve scrivere ἠελίου δειδίσσεται, per introdurre la forma omerica corrispondente (cfr. δείδω, δείδια); ved. la nota a διείδεται al n. 30.

2. οὔτε μὲν οὐδ': questo οὔτε è correlativo di οὔτε del v. 1 (οὔτε δεδίσσεται... οὔτε μὲν...); introduce la frase nominale in cui οὐδὲ e il successivo οὐδὲ si corrispondono (οὐδὲ γένος... οὐδὲ θάλασσα). Il μὲν in questa frase principale presuppone un seguente δὲ come nel n. 4 vv. 10-2. La scrittura vulgata οὐδὲ μὲν οὐδὲ è dovuta a un comprensibile adeguamento delle due correlative. γένος: il termine « genere » si giustifica rispetto alla « specie », εἶδος, del verso

precedente, anche se si tratta in realtà dell'« aspetto » splendido del sole e del «tipo » villoso della terra. Tuttavia non sono mancate le congetture, per sostituire γένος con μένος « potenza », oppure σθένος « forza », oppure δέμας « corpo ». In realtà, qui E. parla di γένος della terra, perché non vuol dire l'elemento terra, ma allude a ciò che « si genera » sull'orbe terrestre, animali e piante e cose; perciò è detto λάσιον « villoso ». Questo « genere » di cose dipende dalla « specie » del sole, in quanto luce e calore sono necessari per il cosmo: ved. n. 21 vv. 3-6.

30, 1. διείδεται: in Omero ricorre il verbo εἴδομαι ed anche il composto δια-είδομαι (*Il.* VIII 535; XIII 277), nel senso di « apparire », « mostrarsi » (ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 317); il vocabolo è in evidente rapporto con εἶδος e con lat. *videre* (il digamma iniziale spiega la differenza del composto omerico con δια- rispetto al δι- di E.; quindi non occorre correggere ἠελίου διαείδεται). Il verbo διείδεται riprende la parola εἶδος riferita al sole nel n. 29. ὠκέα γυῖα: le membra veloci del sole sono i raggi della luce, immaginati plasticamente come piedi; cfr. n. 35. Così nel n. 51 è forse preferibile il tramandato ὀξυμελής alla correzione ὀξυβελής « dardeggiante ». <

2. ἁρμονίης: l'armonia è la concordia, o meglio l'azione della concordia e dell'amore, come nel n. 12 v. 4. κρυφῷ: il sostantivo κρυφός compare forse in Pindaro, *Ol.* 2, 107 (e poi nella versione biblica dei Settanta); a confronto con l'aggettivo κρύφιος « nascosto, segreto » deve significare « velame, copertura, nascondiglio ». Quindi πυκινὸς κρυφός è uno « stretto velame », e inversamente, un « vincolo segreto ».

3. κυκλοτερής: « tornito in cerchio ». Cfr. Platone, *Tim.* 33b κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο... λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ, dove Timeo descrive l'opera del demiurgo che costruisce il cosmo (ved. la nota al n. 23): « ... secondo questo raziocinio ... lo forgiò...; in forma di sfera (σφαιροειδές), distante in egual misura dovunque dal centro alle estremità, lo tornì circolare... ragionando che mille volte è più bello il simile del dissimile; e dunque liscio in circolo tutto quanto all'esterno lo rifinì, per tanti motivi; e in verità, non aveva bisogno di occhi, perché non c'era rimasto niente da vedere al di fuori, né di orecchi, perché non c'era neppure da udire ... E delle mani... non c'era alcuna necessità... né dei piedi;... lo fece muovere rigirandosi in tondo... Non essendoci quindi alcun bisogno di piedi lo generò senza gambe e senza piedi » (*Tim.* 33a-34a). Si veda a confronto anche il n. 35.

31-4. *L'essenza divina.* Il concetto espresso in questo episodio si riannoda alla polemica di Senofane contro le rappresentazioni an- <

tropomorfiche degli dei, cioè contro la tradizionale e popolare δόξα περὶ θεῶν (n. 32, 2). Qui E. espone la propria concezione del divino (come precisano Clemente Alessandrino per il n. 33 e Ammonio per il n. 34); lo configura come puro intelletto che muove il mondo (n. 34, 4-5). Le fonti però non ci dicono in che modo questa « teologia » di E. si coordini con la sua generale teoria cosmologica. Ma è da notare anzitutto che la descrizione del n. 34 si ripete poi nel n. 35, dove è descritto proprio lo sfero come divinità cosmologica; nella potenza fisica della concordia si configura in realtà la mente divina che regola il mondo, non senza la necessaria potenza opposta e complementare dell'astio. Inoltre va considerata attentamente la testimonianza di Ammonio, che dice così: « Ai miti raccontati dai poeti intorno agli dei, che hanno aspetti umani, E. rivolse una critica aspra (ἐπιρραπίσας), e la svolse primieramente (ἐπήγαγε προηγουμένως) in relazione ad Apollo, perché ad Apollo era particolarmente diretto (προσεχῶς) il suo discorso; e poi nella medesima maniera si riferì anche ad ogni altra essenza divina, dichiarando semplicemente: (qui cita il n. 34); e con questa parola *sacro* (riferita all'intelletto divino) significò il principio superiore al pensiero umano (ὑπὲρ νοῦν) ». Da ciò risulta che l'episodio teologico nel poema di E. aveva un'estensione molto limitata, e traeva lo spunto dalla menzione di Apollo, senza che fossero nominati altri dei della religione greca. È certo che il poema non conteneva una teologia mitografica, e tanto meno un terzo libro dedicato alla teologia (come ha creduto il Bignone, seguendo il Mullach e lo Stein; questi presentava il n. 1 vv. 1-4 come protasi di questo terzo libro teologico, comprendente i nn. 32-4; su ciò si vedano qui a p. 161 le note al n. 1, e a p. 335 la pretesa testimonianza di Tzetze per un terzo libro del poema fisico). Il retore Menandro accenna invece ad inni fisici di E. e di Parmenide e degli Orfici (ved. Test. 32); in tali inni, dice, si espone per esempio quale è la natura di Apollo o di Zeus (qui la menzione di Zeus non credo che si riferisca ad E., nel n. 1 v. 54, come pensava il Diels). Poco oltre, Menandro accenna di nuovo ad un inno per Apollo, in cui questo dio viene presentato fisiologicamente come il sole (e così Era come l'aria e Zeus come il caldo, cfr. n. 1 v. 54); dice che di questo tipo sono gli ὕμνοι φυσιολογικοί, e aggiunge che queste spiegazioni fisiche degli esseri divini sono accennate in breve da Platone, mentre sono più ampiamente rappresentate dai filosofi fisici: Παρμενίδης μὲν γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐξηγοῦνται, Πλάτων δὲ ἐν βραχυτάτοις ἀναμιμνήσκει. Se si combina la testimonianza di Ammonio con questa di Menandro, risulta che nel poema era contenuto in questo senso un inno ad Apollo equiparato alla luce dell'universo (ved. al n. 31), e che tale inno si sviluppava in un intermezzo sulla concezione empedoclea del divino (nn. 32-4). L'inno era pro-

babilmente in qualche rapporto con l'esposizione sulla natura divina dello sfero (n. 35 e nn. 29-30). È possibile che questo brano si trovasse collocato tra la fine del primo libro e l'inizio del secondo; forse è probabile che il secondo libro del poema fisico cominciasse proprio con una invocazione ad Apollo, avanti di descrivere la dissoluzione dello sfero dalla quale si produce il nostro cosmo. Nella biografia aneddotica di E. ricorre infatti la menzione di un προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα, cioè di un preludio o inno introduttivo per Apollo, composto da E. e poi bruciato da una sorella o da una figlia non senza rammarico (ved. Test. 100).

31, 1. τὸν: il pronome si riferisce ad Apollo, secondo la mia interpretazione qui sopra accennata. Il senso è che Apollo non abita l'Olimpo, e tanto meno l'Ades: non dobbiamo figurarci la divinità secondo i miti antropomorfici, accetti alla comune δόξα degli uomini (n. 32). I due versi sono citati in un papiro ercolanese del filologo e filosofo Demetrio (ved. V. De Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Napoli 1923, p. 23). Il primo verso fu letto e supplito dal Diels (1901, ved. *Kleine Schriften*, Darmstadt 1969, pp. 150-7); nel secondo il Bignone (p. 506) ravvisò il nome dell'Ades. Quindi il concetto e la struttura del distico, malgrado le lacune del papiro, si possono ricuperare; infatti il distico è citato come esempio di quella sintassi che presenta uno σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ (un unico verbo al singolare, nella seconda frase, serve come predicato anche della prima frase con soggetto plurale; oppure viceversa). Il primo esempio addotto da Demetrio è un distico di Callimaco (*Epigramma* 7, 3-4 Pfeiffer): <

> ἄλλων μὲν κήρυκες ἐπὶ βραχὺν οὔνομα καιρὸν
> φθέγξονται, κείνου δ' Ἑλλὰς ἀεὶ σοφίην.

« Di altri poeti gli araldi per un breve momento proclameranno il nome, ma di questo l'Ellade per sempre la sapienza ». Qui è sottinteso nella seconda frase φθέγξεται, che si ricava dal φθέγξονται della prima. Demetrio spiega: δῆλον γὰρ ὡς οἱ μὲν κήρυκες φθέγξονται, ἡ δ' Ἑλλὰς φθέγξεται· μία δὴ δύναμις τοῦ σημαινομένου, « unico è appunto il valore dell'espressione ». E poi continua (secondo il testo da me integrato): [εἶ]τα τόδε καὶ παρ' Ἐμπε[δοκ]λεῖ γέγονεν, ὅτε λέ[γ]ε[ι τὸ] « τὸν δ'οὔτ' ἄρ τε Διὸς κτλ. ». E cioè: « Inoltre si dà il seguente caso, per esempio in E., quando dice così... ». Qui è il caso inverso, perché il verbo non è espresso nella prima frase, ma nella seconda; per di più, secondo la mia integrazione della seconda frase, l'omerico δέκτο assume nel secondo verso valore potenziale per l'aggiunta della particella potenziale κε, mentre il κε non spetta alla prima frase. οὔτ'ἄρ τε: cfr. Omero, *Il.* V 89-90 τὸν δ'οὔτ' ἄρ τε γέφυραι.../οὔτ' ἄρα ἔρκεα ἴσχει κτλ.

Da questo esempio omerico si vede che il primo οὔτ' ἄρ τε, con la congiunzione τε nel nesso ἄρ τε, richiede nella frase correlativa un altro ἄρα che segua al secondo οὔτε. Quindi, nel papiro, l'integrazione οὔ]τ' [ἄρ' ἐ]ς Ἄιδου appare probabile all'inizio del secondo verso; ma ciò comporta che nel papiro fosse scritto ου]τε[αρε]-σαιδουδε[..., con *scriptio plena* di οὔτε. Anche se la *scriptio plena* risponde alle abitudini grafiche di questo scriba o del testo di Demetrio, forse sarà meglio scrivere οὔ]τε [κ' ἐ]ς Ἄιδου a principio del v. 2, e collocare un ἄρα dopo il verbo δέ[κτο. τέγεοι δόμοι: cfr. Omero, *Il.* VI 248 δώδεκ' ἔσαν τέγεοι θάλαμοι, dove è descritta la reggia di Priamo con le stanze delle figlie, situate ἔνδοθεν αὐλῆς.

2. δέ[κτ' ἄρα...: in Omero, la forma atematica δέκτο sembra avere anche un valore durativo, cioè funziona come imperfetto o come aoristo. Il supplemento di tutto il secondo emistichio di questo verso rimane naturalmente molto incerto, non tanto per il concetto generale, quanto per la forma e le parole; è tuttavia vincolato dallo stile, dal metro, dallo spazio che consentono le lacune del papiro, e dalle poche lettere superstiti. Il Diels, con differente esegesi, attribuiva questo frammento al poema lustrale e integrava δέ[χεται (preceduto per congettura da Ἀίδεω quadrisillabo); egli si giovò dell'autopsia del Vitelli, come riferì minutamente nell'articolo dell'Accademia Berlinese qui sopra citato (ora in *Kleine Schriften*, p. 152); io sono ricorso, per qualche ultimo scrupolo, dopo la citata revisione del De Falco, ad analoga assistenza del collega Marcello Gigante. Vedasi anche la mia nota nel volume *Hommages à Claire Preaux*, Bruxelles 1975. χαλ]κ[εί]ης τέγος [αὐ]λ[ῆς: oppure χαλ]κ[εί]ῃ στέγος [αὐ]δ[ῇ, o anche altro. Il soggetto della frase deve essere τέγος o στέγος, perché corrisponde a δόμοι della frase precedente. Come ultima parola del verso meglio sarebbe αὐ]λ[ῆς, ma la traccia di lettera ora scomparsa fu letta]δ[oppure]σ[, quindi si penserebbe ad αὐ]δ[ῇ oppure ὅσ]σ[η, cioè alla voce, al rimbombo della spelonca dell'Hades.

33, 1. πελάσασθαι: che l'oggetto sia la divinità, la natura del divino (τὸ θεῖον, dice Clemente), risulta dalle fonti citate nell'apparato; ved. anche qui sopra, a p. 223.

2. χερσὶ λαβεῖν: il tatto, più che la vista, dà una prova concreta della realtà; questo concetto si trova espresso e sottolineato specialmente in Lucrezio (II 434: *tactus enim, tactus... corporis est sensus etc.*). Inoltre Lucrezio, nel quinto libro (v. 100 sgg.), contrappone alle cose udite quelle che sono da noi vedute oppure toccate:... *oculorum subdere visu ... iacere indu manus, via qua munita fidei | proxima fert humanum in pectus templaque mentis*: « sottoporre le cose alla vista degli occhi, anzi gettarvi dentro le mani, per dove la strada fortificata della prova persuasiva conduce vicinissimo all'animo umano

e alle sedi della mente ». Qui veramente pare che Lucrezio abbia tradotto con precisione i due versi di E. (le parole *qua via fidei fert proxima in humanum pectus* corrispondono ad ἦτε ἀμαξιτὸς πειθοῦς πίπτει μεγίστη ἀνθρώποισιν εἰς φρένα). ἦπέρ τε: questa frase relativa si riferisce al tatto. Nel nesso avverbiale sono combinate le due forme pronominali ἦπερ ed ἦτε, se il τε si assume come costituente della forma pronominale (cfr. n. 1 v. 19) e non come congiunzione. Si noti però che nei codici non è scritto l'avverbio ἦ (« nel modo in cui », « per dove »), ma il pronome femminile ἥ (« la quale via », ἀμαξιτός, v. 3); questa è l'interpretazione che i copisti bizantini diedero ai versi di E.; ma Lucrezio aveva inteso meglio le parole di E., quando tradusse con l'avverbio: *qua via fert*, « per dove passa la strada che conduce ecc. ». Non è letterale, nel Diels-Kranz, la traduzione « Wege, auf denen », ed è volta al plurale; ma il Diels evidentemente ha inteso che la frase relativa, tanto in E. quanto in Lucrezio, si riferisca anche alla vista, oltre che al tatto. μεγίστη: non è attributo di ἀμαξιτός (« die Hauptfahrstrasse »), ma ha valore predicativo, come traduce Lucrezio (*proxima fert*) e come ha inteso il Bignone (p. 478: « per dove è più ampia la strada di persuasione »).

34, 1. οὐδὲ... κέκασται: « non sovrasta con umana testa su membra »; la divinità non ha una testa sopra le spalle, come un corpo umano. Il perfetto κέκασμαι è omerico, per es. *Il.* IV 339 δόλοισι κεκασμένε (anche XX 35 ἐπὶ φρεσὶ... κέκασται; XXIV 546 πλούτῳ... κεκάσθαι); nell'*Odissea* è usato il presente καίνυμαι, per cui ved. qui il n. 21 v. 23.

35-47: *Formazione del macrocosmo.* Per la collocazione di questo episodio a questo punto, dopo lo sfero, nel secondo libro del poema fisico, si veda la discussione presentata qui in appendice, pp. 314-317, in rapporto alla testimonianza di Aristotele (Test. 17).

35, 1. οὐ γὰρ κτλ.: questo frammento, che si riferisce allo sfero, è collocato qui perché sia meglio evidente la ripetizione dei due versi del n. 34, riferiti alla divinità. Per la successione dei frammenti che riguardano lo sfero, cioè nn. 29-31, 35-7, ved. a p. 303. Per il parallelo che presentano questi versi con un passo del *Timeo*, ved. la nota al n. 30; ma è da notare che questo clamorosa imitazione di E., fatta da Platone in *Tim.* 33a-34a, non è ricordata nel citato commento al *Timeo* del Taylor, pp. 102-4 (e nemmeno dal Bollack, III, p. 141 sg.). <

3. σφαῖρον ἔην: il neutro è qui assicurato dall'esplicita annotazione di Simplicio (*Phys.* p. 1124), quando dice che E. chiama lo sfero con il nome di θεός, « dio » (ved. n. 37), e che anche lo

designa con la forma neutra σφαῖρον, cioè οὐδετέρως ποτὲ καλεῖ· « σφαῖρον ἔην ». In tal caso, però, non è il nome dello sfero, ma soltanto l'aggettivo che significa « sferico », « una cosa sferica », come κυκλοτερής ai nn. 28 e 30. κἀεὶ δ'ἴσος ἐστίν: « ed anche è sempre uguale ». Ma il testo è incerto. Ho preferito conservare il verbo ἐστίν, che è tramandato nella fonte; con ciò si ravvisa una precisa contrapposizione di questo presente al tempo imperfetto del precedente σφαῖρον ἔην: come era, così è (cfr. n. 1 v. 9), e più precisamente: come doveva essere, ed era stabilito che fosse (ἔην), tale sussiste (ἐστίν) sempre uguale a sé stesso. L'ente sferico, σφαῖρον, che raffigura la perfezione ideale dell'armonia, si conserva sempre uguale a sé stesso, finché lo sfero sussiste; quando l'astio ritorna ad agire (n. 36), allora termina il dominio della concordia e si dissolve lo sfero; comincia il secondo emiciclo, che è il periodo dell'astio.

36, 1. ἐνὶ μελέεσσιν: lo sfero è unità assoluta; ma ora, che comincia a dissolversi, viene già considerato nei suoi membri componenti, e questi sono i quattro elementi, le membra del corpo universale, come nel n. 37 γυῖα. ἐρέφθη: la dissoluzione dello sfero comincia quando l'astio, che stava fuori (allo scoperto), « si edifica dentro », penetrando nelle membra dello sfero, e cominciando l'azione all'estremo, sotto il tetto (metaforicamente) di quella costruzione che è lo sfero. Invece la concordia, quando comincia a penetrare nel vortice, si colloca nel centro (ved. n. 6 v. 4); in tali immagini plastiche si traduce la natura dell'astio separatore e della concordia conciliatrice. Intendo ἐρέφθη da ἐρέφω « coprire (con un tetto) »; viene qui espresso il concetto contrario ad ἐξ ἔσχατον ἵστατο (n. 26), quando si forma lo sfero. Accanto ad ἐρέφθη, esiste nei codici la variante ἐθρέφθη, « quando l'astio è cresciuto », che è prevalsa nel testo vulgato; ma è stata giustamente respinta dal Bollack, III, p. 158 (che però, per ἐρέφθη, pensa a una forma passiva di ῥέπω nel senso di camminare, « avanzare »). <

2. ἐς τιμάς κτλ.: riprende il concetto di n. 4 vv. 27-8, già usato anche nel n. 22 vv. 1-2, dove si parlava di αἶσα, « la debita sorte ». Ora tale concetto si configura in un ὅρκος, un patto giurato, che è intervenuto fra le parti, per la necessaria conservazione dell'universo; perciò gli elementi riprendono la propria consistenza nel mondo, come è accennato nei pochi versi superstiti che sono attribuibili a questo episodio, nn. 38-45. Si veda anche la nota a n. 103 v. 2.

37. θεοῖο: qui lo sfero è designato esplicitamente come θεός. Vedasi anche al n. 1 v. 4 e Test. 9; ma specialmente si veda in Platone, *Tim.* 34d, la frase che conclude la generazione dell'universo:

« per tutti questi motivi il demiurgo lo generò iddio felice », εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

38. χθών: è la terra come elemento. Con la dissoluzione dello sfero si ricostituiscono gli elementi, e con il prevalere dell'astio si forma in seguito il macrocosmo, quando gli elementi si distribuiscono nelle loro sedi naturali (nn. 39 e 41), secondo quella φρόνησις che è insita in loro (n. 46). <

39. ἀνόπαιον: è un *hapax* omerico; si legge in *Od.* I 320 ὄρνις δ'ὡς ἀνόπαια διέπτατο, in rapporto ad un uccello che vola via, ed è stato variamente inteso dagli antichi grammatici, come nome dell'uccello, oppure come un avverbio, ed anche scritto ἀν' ὀπαῖα, « su per la cappa del camino ». Ma qui, in E., è un aggettivo, al singolare, riferito al fuoco che sale rapidamente (καρπαλίμως, questo è un vocabolo omerico molto frequente). Il frammento di E. è appunto citato da grammatici e lessicografi per il confronto con la glossa omerica. Quanto al concetto, si veda anche n. 46 v. 2 πεσόντα: tanto cadere quanto salire stanno a significare il movimento naturale del fuoco, rispetto al centro dello sfero, verso gli estremi confini dell'universo.

40: lascio questo verso nel contesto indicato dal Diels, ma il verso potrebbe riferirsi alla descrizione del cosmo (nn. 48 sgg.) o ad argomento ecologico (ved. n. 75). È qui da ricordare anche la testimonianza di Seneca, *Nat. Quaest.* III 24: secondo E., ci sono sotto la terra fuochi che riscaldano l'acqua; quindi si tratterebbe di acque termali (Test. 56).

41: ved. Test. 15 per l'argomento discusso da Aristotele, e da Alessandro presso Filopono. Per la collocazione del frammento nel presente contesto, ved. a p. 312; per la prosodia di δὲ davanti a nasale, a p. 347.

42-3: questi due frammenti (ved. Test. 48) potrebbero appartenere alla descrizione del cosmo (nn. 48 sgg.), e non alla formazione del macrocosmo. La contiguità dei due frammenti sembra suggerita dalla Test. 48 (*Epitome* III 16,3). Per il n. 42 si veda la Test. 83.

44, 1: come risulta da due citazioni di Simplicio, questo emistichio si leggeva ad una certa distanza dal v. 2 (ved. a p. 310). L'espressione è confrontabile, ma non identificabile, a quanto pare, con n. 7 v. 6^b, e tanto meno con quella del n. 46 v. 2^b.

2.: questo verso non era contiguo ai nn. 39 e 41; ved. Test. 9 e 14 con i commenti di Filopono, e la discussione qui a p. 312.

45, 1. ἀπείρονα: senza limiti, « infiniti ». Il frammento doveva appartenere ad una digressione molto importante, sulla concezione dell'infinito; E. combatte tale concezione, ma non sappiamo con quali argomenti. La polemica, come rileva esplicitamente Aristotele che cita il frammento, è rivolta contro Senofane (fr. 28); questi riteneva illimitata l'estensione della terra sotto i nostri piedi (e anche l'aria, come risulta dal *de Melisso*); E. dice non illimitate tanto la profondità della terra quanto l'altezza dell'atmosfera. δαψιλός: è un *unicum* rispetto alla forma corrispondente, e forse secondaria, δαψιλής.

3. ὀλίγον τοῦ παντός: cfr. n. 1 v. 30.

46: per il significato e la collocazione dei due versi, citati insieme da Simplicio, ved. a p. 311. Per il significato del secondo verso ved. la nota al n. 39.

47: colloco qui queste parole, per memoria di due argomenti di rilievo che erano svolti da E. in qualche parte del poema. Si riferiscono agli emisferi celesti e alla propagazione della luce; ved. Test. 20, 25, 47 (*Epitome* II 11,2), 59. La Test. 20, che contiene le parole φλόγα εἶναι μεγίστῃ ὁρμῇ ἀποπαλλομένην, appartiene ad un trattato di ottica moderno ('Οπτικά, di anonimo, nel codice 1249 della Biblioteca nazionale di Atene, del sec. XVIII); ma il verbo ἀποπάλλω, documentabile in autori antichi (Luciano e Giuseppe Flavio, oltre gli aristotelici *Problemi* 891a), non appartiene al lessico neogreco.

48-60: *Meteorologia e astronomia.* Per questi argomenti si veda in particolare il sommario dossografico, Test. 47 e 48; l'ordine dei frammenti rimane ipotetico (ved. p. 316). Anche per questo gruppo di frammenti, come già per il n. 45, si può notare che la dottrina di E. si contrappone in particolare alle teorie di Senofane; ved. P. Albertelli, *Gli Eleati*, Bari 1939, pp. 57-60.

48, 1. εἰ δ' ἄγε: è un nesso usuale (con εἰ esortativo, non ipotetico) per iniziare un argomento, e a tale formula spetta la prima sede nel verso; quindi la lacuna, che si ravvisa nel testo della citazione di Clemente, si deve localizzare nel secondo emistichio. πρῶθ': questo plurale suggerisce, per la lacuna del verso, un supplemento che consista in un altro sostantivo, coordinato con il nome del sole; mi par chiaro che tale sostantivo da supplire non possa essere altro che il nome dell'aria. Che tale debba essere il supplemento risulterà ovvio dall'esegesi del frammento, in cui si parla appunto del sole e dell'aria (v. 4 Τιτὰν ἠδ' αἰθήρ). Contro l'esegesi corrente, bisogna subito notare che tra ἀὴρ del

v. 3 e Τιτὰν del v. 4 non c'è una congiunzione, come c'è fra gli altri nomi del v. 3; quindi con Τιτάν, che non è coordinato con ἀήρ, incomincia un'altra frase, ed è una frase nominale, Τιτὰν ἠδ' αἰθήρ. Questa è la frase principale dell'intero periodo che occupa i vv. 2-4; cfr. analoga struttura nel n. 18. ἀρχήν: « come inizio ». È l'inizio dell'intero episodio che descrive il macrocosmo, quando gli elementi si realizzano come esseri del nostro mondo durante il prevalere dell'astio, che ha dissolto lo sfero. La descrizione del macrocosmo comincia con la luce, come la descrizione del microcosmo era cominciata con gli occhi (nn. 8-10); si confronta Platone, *Timeo* 45b e poi 47a-b: « ... nessuno di questi discorsi, che si pronunciano intorno all'universo, avrebbe mai potuto essere detto senza vedere né stelle né sole né cielo », ecc. <

2. ἐξ ὧν δή: questa frase relativa anticipa la principale, secondo un modulo sintattico già rilevato altrove (n. 1 vv. 16 e 59); quindi ἐξ ὧν non si riferisce grammaticalmente ai nomi del v. 1, bensì a quelli del v. 4, Τιτὰν ἠδ' αἰθήρ. La struttura sintattica è sottolineata dall'asseverativa δή (che non deve essere mutata nell'aggettivo δῆλα). E neppure si deve mutare la grafia di ἐσορώμενα πάντα (scrivendo ἐσορῶμεν ἅπαντα), perché il participio ἐσορώμενα va unito ad ἐγένοντο, « divennero visibili »; infatti la luce non produce il mondo (τὰ νῦν πάντα), ma lo rende visibile.

49: il frammento si colloca qui per memoria, perché può appartenere a un episodio di meteorologia; ma è citato, da Plutarco, solo come esempio di aggettivazione nel linguaggio di E., insieme ai nn. 13 e 68, oltre che al n. 80.

50, 1: l'autenticità del verso è contestabile, per la scarsa autorità della fonte. Infatti il verso è citato solo da Tzetze, che lo presenta con una formula incerta (« come dice E. o qualche altro poeta »), e ciò fa sorgere qualche sospetto; forse ha fatto bene il Bollack ad eliminarlo. Andrebbe messo fra i *dubia*; qui si conserva per memoria degli argomenti di meteorologia svolti da E.; si vedano anche le Test. 25 e 48 per gli argomenti relativi alle nuvole, ai fulmini, ai venti.

51-60: per questo gruppo compatto di frammenti, relativi al sole e alla luna, al giorno e alla notte, si vedano le Test. 47, 51-3. Per il testo del n. 51 si veda la nota al n. 30,1.

52. ἁλισθείς: il sole apparente è composto di luce riflessa, come dice la Test. 47. μέσον: l'orbita del sole non segna l'estremo limite dell'universo (malgrado *Epitome* II 1, 4 nella Test. 47); per-

ciò preferisco la lezione μέσον alla variante μέγαν e intendo μέσον οὐρανόν come accusativo spaziale.

54. ἀγέα: il verso è citato da grammatici per questo aggettivo ἀγής (con ἀ- lungo), estratto da un composto come εὐ-αγής. Per la morfologia della parola ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 137, s.v. αὐγή.

55. Ὄλυμπον: è il monte più alto della Tessaglia, e mitologica sede degli dei. Forse qui E. ha usato un'immagine metaforica, per significare che la luce del sole apparente è il riflesso del fuoco reale, da lui collocato nell'opposito emisfero celeste; ved. Test. 47 (*Epitome* II 20, 13).

57, 1. ἴχνος: per il possibile allungamento di una breve alla cesura maschile cfr. n. 21 v. 15; ma all'inizio della comparazione, secondo lo stile di E., poteva esserci un τε pleonastico (ἴχνος τ' ἀνελίσσεται). Il testo è incerto, perché Plutarco inserisce la citazione nel proprio discorso, ved. Test. 53; inoltre è corrotta la clausola del primo verso, e il seguito cade in lacuna. A parte ciò, il significato della comparazione, che probabilmente seguiva al n. 56, è perspicuo; riguarda l'orbita della luna che è sempre rasente alla terra, così come i solchi, lasciati dalle ruote di una biga o quadriga, appaiono rasenti alla spina di uno stadio, secondo il modo in cui (ᾗ τε) il carro ha girato durante la gara. La comparazione non è fatta con il carro in corsa (cfr. Omero, *Il.* XXIII 319-45 e 466), ma con le tracce, ἴχνος, che le ruote lasciano sul terreno e che si possono poi controllare. Il significato originario di ἅρμα (carro) è quello di una coppia di ruote montate sull'assale, che si aggiustano (ἁραρίσκω, ἁρμόττω) al cassone di una biga (così nei testi micenei, e forse ancora nella prima ode di Saffo: ved. « Atti e memorie del I Congresso internaz. di micenologia », vol. II, Roma 1968, p. 854); quindi ἅρματος ἴχνος potrebbe anche qui significare propriamente « l'orma delle due ruote », piuttosto che l'orma del carro. ᾗ τε: la scrittura tradizionale comporta il pronome femminile ᾗ τε, che forse è stato suggerito dal contesto, dato che si parla della luna; infatti σελήνη diventa il soggetto di ἀνελίσσεται nel periodo di Plutarco, che aggiusta la citazione di E. al proprio discorso. Ma su quel pronome si è fatto perno, per introdurre nel testo di E. una congettura arbitraria, χνοίη ἑλίσσεται al posto di ἴχνος ἀνελίσσεται; per cui si tratterebbe del mozzo, χνόη, che gira rasente alla meta durante la corsa, e non dei solchi lasciati dalle ruote.

58, 1. οἱ: per la funzionalità prosodica del pronome οἱ ved. a n. 1

v. 33; quanto alla forma del pronome personale in -οι, in origine è piuttosto un genitivo che un dativo, e qui οἱ è sostanzialmente un genitivo riferito ad αὐγάς, « i raggi suoi propri », cioè i raggi del sole. Il frammento è citato da Plutarco per l'eclissi di sole, e la citazione presenta un inceppo metrico (ἀπεσκεύασε δέ οἱ αὐγάς); ma l'inceppo è di scarso rilievo, perché il δέ va considerato un intruso; quindi al metro, difettoso per l'-α- breve di ἀπεσκεύασε, si rimedia facilmente con ἀπεσκεύα‹σ›σε. Invece il testo vulgato, che risale allo Xylander, ha cambiato il verbo scrivendo ἀπεσκέδασεν, con il miraggio di un confronto omerico (*Il.* XIX 309 in tutt'altro contesto: ἀπεσκέδασεν βασιλῆας): così, al posto dell'ostacolo che la luna frappone dal di sotto ai raggi solari, si è introdotto nel testo un differente e più astruso concetto, cioè la dispersione dei raggi solari dietro il corpo della luna. Ma la correzione è per sé stessa superflua, e per di più ha fatto ritenere corrotte le parole successive, « fino alla terra dal di sotto », che sono chiarissime in rapporto al verbo ἀποσκευάζω, ma non si conciliano con ἀποσκεδάννυμι. <

60: si veda il testo della fonte, trascritto nell'apparato. Plutarco dice, con parole di E., che è fosca l'atmosfera « della notte deserta, lucente »: qui ἀγλαώπιδος è un errore di scrittura per ἀλαώπιδος « offuscata », come ben vide lo Xylander; oppure è un errore per ἀλαῶπις, se l'aggettivo va concordato con ἀήρ nel testo di Plutarco. Non ci dobbiamo tuttavia illudere di avere così recuperato le parole precise di E., perché il genitivo νυκτὸς ἐρημαίης può essere un adattamento sintattico di Plutarco alla propria frase; neppure è certo che il secondo aggettivo, nell'originale di E., si riferisse proprio alla notte, e non ad altro sostantivo. La glossa senza autore, che si legge in Esichio al femminile accusativo, ἀλαῶπιν· σκοτεινήν, potrebbe derivare proprio da questo luogo di E., e sottintendere un altro nome, o magari αἴγλην, se immaginiamo un contesto in cui si diceva che « il lucore » è offuscato quando cala la notte, oppure quando manca o tramonta la luna. In conclusione, io credo che nel testo di E. l'aggettivo ἀλαῶπις non fosse attributo della notte; in ogni caso, la concorrenza di una coppia di aggettivi descrittivi, νυκτὸς ἐρημαίης ἀλαώπιδος, come è il testo vulgato, difficilmente si può attribuire allo stile di E.

61: la citazione ἑσπέραν βίου è di Aristotele, *Poet.* 21, come semplice esempio di metafora per indicare la vecchiaia (ved. anche ai nn. 120 e 125). L'espressione poteva ricorrere nei più diversi contesti, e in varia forma, però solo al nominativo per la ragione metrica (per es. ἑσπέρα ἦλθε βίου). Ma il frammento andrebbe posto tra i *dubia*, perché la frase di Aristotele si presta a qualche incer-

tezza d'interpretazione; non risulta del tutto sicuro che le parole di E. fossero proprio ἑσπέρα βίου, e non le altre che Aristotele cita insieme a queste per la metafora sulla vecchiaia, cioè δυσμαὶ βίου « tramonto della vita » (cfr. Platone, *Leg.* 770a, che usa questa espressione). La frase di Aristotele si presenta così: « la vecchiaia sta alla vita come la sera al giorno; quindi si chiamerà la sera vecchiaia del giorno oppure, come E., anche la vecchiaia sera della vita o tramonto della vita ». Per di più, nelle parole ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὸ γῆρας..., il καὶ invece di « anche » si può intendere come semplice congiunzione; allora il senso sarebbe differente, e le parole della metafora adoperate da E. per designare la sera (e non la vecchiaia) non risulterebbero citate da Aristotele, ma lasciate sottintese come ben note agli uditori: « quindi si chiamerà la sera vecchiaia del giorno oppure come (la chiama) E.; e la vecchiaia sera della vita o tramonto della vita ».

62-71: *Biologia umana*. Con la solita formula esortativa, νῦν δ' ἄγε, < è dato qui l'avvio ad un nuovo episodio, che si leggeva nel secondo libro; di ciò c'informa Simplicio, citando il n. 62 nel commento della *Fisica* aristotelica. Argomento di E. è la formazione del sesso negli esseri umani; quindi dovevano venire in seguito le dottrine sulla fecondazione (nn. 62-6), gestazione (nn. 66-71), e differenze somatiche fra uomini e donne (nn. 71-2). Simplicio dice precisamente che il brano del n. 62 si leggeva « prima della separazione fra corpi maschili e femminili », il che si può riferire in particolare ai nn. 63 e 71. Aristotele, nella *Fisica*, aveva accennato solo al v. 4 del n. 62 per una discussione sulla finalità delle cose naturali (*Phys.* II 8, 199b) e su ciò che è precedente o conseguente in vista di tale finalità (ibid. 198b); la semenza genitale, dice Aristotele, nella teoria di E. risulta anteriore all'organo: τὸ « οὐλοφυὲς μὲν πρῶτα » σπέρμα ἦν (ved. Test. 9). Infatti il brano di E. è interessante perché attribuisce al fuoco, compreso nei corpi primordiali, la spinta all'amplesso che crea l'organo. Nella discussione, Aristotele collega l'argomento con il concetto che E. esponeva nel n. 7 v. 9, mediante l'immagine dei βουγενῆ ἀνδρόπρωρα; cioè lo collega con un passo che si leggeva in altra parte del poema di E., nel primo libro; forse per questa ragione Simplicio precisa che il brano del n. 62 si leggeva nel secondo libro.

62, 1. νῦν δ' ἄγε: cfr. analoghe formule introduttive nel n. 1 v. 21, n. 4 v. 13 ἀλλ' ἄγε; n. 48 v. 1 εἰ δ' ἄγε.

4. οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα: i vv. 4-5 riassumono un punto della < dottrina, illustrata nel primo libro, sulla composizione delle membra con acqua e fuoco, oltre che terra (v. 4 χθονός), in determinate proporzioni (v. 5 ὕδατός τε καὶ εἴδεος αἶσαν). Con la composizione

sommaria degli elementi si formano questi prototipi o stampi umani, qui detti τύποι. Si vedano i nn. 11-2 sulla composizione delle membra (dove entra in composizione anche l'aria, qui non nominata) e i pochi frammenti che abbiamo, nn. 18-21, sulla formazione dei corpi nell'episodio di Afrodite. Ma là si presentavano, per così dire, i prodotti finiti e perfezionati, che appartengono al quarto stadio della zoogonia; ora invece E. si riferisce allo stadio anteriore della produzione, a cui doveva aver accennato di seguito al n. 7; si veda in particolare la nota al n. 7 v. 12. Secondo le testimonianze dossografiche, infatti, gli stadi della generazione umana in E. erano quattro (ved. Test. 50: *Epitome* V 19, 5). Dopo i due stadi delle membra isolate e delle membra mal congegnate insieme, e quindi non resistenti per vivere, vengono come terzo stadio questi οὐλοφυεῖς τύποι, che sono completi nella loro natura, e coerenti (ὅλος « intero », ionico οὖλος; il vocabolo οὐλομελές è già in Parmenide, fr. 8, 4); quindi sono vitali, ma non ancora differenziati bene nei singoli organi, come i bovini ἀκριτόχειρα del n. 7, con gli zoccoli non diffissi. Se però avevano la completa natura umana, τὸ οὐλοφυές, come dice Aristotele qui sopra citato, contenevano anche la capacità generativa e quindi il seme, σπέρμα, senza avere gli organi sessuali.

6. θέλον: si intende generalmente come participio riferito a πῦρ (il fuoco, « volendo » raggiungere il suo simile, spingeva questi, τούς, cioè τύποι, gli uni verso gli altri). Ma non solo il fuoco sente attrazione per il simile; tutti gli elementi la provano (ved. n. 1 vv. 56-60 e n. 4 v. 37). Quindi mi pare preferibile considerare θέλον indicativo, e τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε come frase relativa anticipata: « gli stampi, che il fuoco spingeva, bramavano ciascuno di giungere fino al proprio simile »; e forse fino al τύπος più simile fra tutti. A questa interpretazione non è di ostacolo l'accusativo ἐμφαίνοντας del v. 7, concordato con τούς invece che con il soggetto di θέλον; altrimenti si dovrebbe leggere ἐμφαίνοντες.

7. ἐρατόν: « amabile ». Designa specificamente il corpo femminile, mentre gli attributi del corpo maschile sono indicati poi, nel v. 8; fra l'uno e l'altro corpo è menzionata la voce, ἐνοπή, perché la voce è comune ad entrambi i sessi, ma distintiva per il timbro e la tonalità.

8. οὔτ' οἷ'... γυίων: per la psilosi ved. l'indice a p. 350; forse è stata proprio la psilosi incompresa dai copisti bizantini, a produrre le alterazioni nel testo tradizionale, e vulgato fino allo Stein, οὔτ' αὖ... γῆρυν. Il Brandis mise in rilievo i codici migliori di Simplicio, che hanno οὔτ'... γύων oppure οἷα τ'... γύων. Quindi lo Stein scrisse οὔτ' αὖ... γυῖον. In seguito il Diels, eliminando οὔτε, scrisse οἷόν τ'... γυῖον. Ma οὔτε va ristabilito, perché è necessario per la sintassi; perciò ho scritto οὔτ' οἷ', cioè οὔτ' οἷα... γυίων. ἐπι-

χώριον: carattere epicorico, una caratteristica locale. Questo neutro singolare è predicativo, e quindi non fa difficoltà rispetto al soggetto plurale: « quelle parti che (οἷα... γυίων) sono un carattere specifico ».

63. ἀλλά: questa congiunzione avversativa esprime di solito una forte opposizione di concetti. L'opposizione qui pare che consista in questo: all'origine gli stampi umani non avevano sesso (n. 62), « invece » la generazione successiva dei corpi produce sessi distinti già all'atto del concepimento. Ma parecchi versi vanno interposti fra i nn. 62 e 63. La parola φύσις, come al n. 2 v. 1, significa l'azione di generare i corpi, la generazione « delle membra », μελέων. διέσπασται: per l'interpretazione del verso nel contesto in cui si trovava, ci soccorre Aristotele che lo cita (*de generatione animalium* I 722b) e lo spiega precisamente; dettagli sono aggiunti da un suo commentatore, Michele Efesio, nel cosidetto commento di Filopono (ved. Test. 22): diversa è la contribuzione del maschio e della femmina per il concepimento. Fra le due nature interviene una specie di accordo, dice Aristotele: οἷον σύμβολον ἐνεῖναι. E poi (764b): « le parti del corpo concepito risultano spartite, perché alcune si trovano nel seme maschile e altre nella femmina; ed è per questo motivo che poi uomini e donne bramano l'incontro fra loro ». È possibile che un riflesso di tale dottrina di E. sia da scorgere in Platone, *Simposio*, cap. 16 (191d-192d), e precisamente nel discorso di Aristofane: « Quindi ciascuno di noi è *simbolo* di un uomo, dato che di uno s'è tagliato in due, come le sogliole; perciò ciascuno cerca sempre la propria metà », ecc. (fino a « perché, in fin dei conti, amano il loro simile »). Qui la parola σύμβολον è usata nel senso di « mezzo contrassegno », come una tessera spezzata a metà per il riconoscimento reciproco. Non è escluso che la parola σύμβολον comparisse nel testo di E. (cfr. διέσπασται), nel senso di « intesa », accordo giuridico intervenuto fra due parti, e che Platone, per bocca di Aristofane, volgesse il termine in burla, adoperandolo nel significato di « contrassegno », cioè tessera composta (σύμ-βολον) con due parti; di qui la fantasia aristofanesca dei corpi interi, tagliati a metà da Zeus, e le due metà che si vanno cercando per combaciare. Poi, ἦ μὲν... « in quanto, da un lato,... »; nel testo doveva seguire la correlativa ἦ δὲ... « e dall'altro... ». Oppure ἡ μὲν, come è il testo vulgato, e poi ἡ δὲ, sottinteso φύσις. Aristotele, nella frase qui sopra riportata (764b), allude chiaramente alla correlazione; ma il suo petulante commentatore lamenta che Aristotele non abbia citato il testo completo, ἡ μὲν ἐν ἀνδρός, ἡ δ' ἐν γυναικός (ved. Test. 22). Questo inciso dovrebbe essere modificato in ἡ δὲ γυναικὸς ἐν..., per la ragione metrica, se si vuole presentarlo nel testo di E.; e

così fece lo Stein; però non sappiamo se Michele Efesio o la sua fonte si rifaccia veramente al testo di E., o se l'inciso non sia stato costruito proprio sul testo della spiegazione data da Aristotele. ἐν ἀνδρός: il dativo richiesto dalla preposizione ἐν poteva essere sottinteso, oppure espresso nel testo di E., per es. σπέρματι opp. αἵματι o altro.

64. τῷ δ' ἐπί: « oltre a ciò », ossia oltre ad una causa della prolificità che era stata detta prima. La causa generale è l'attrazione dei sessi, per l'affinità degli elementi di cui sono composti i corpi; una causa specifica è quella che discende dall'argomento svolto nel n. 63, cioè che le membra di un corpo provengono alcune dal padre e altre dalla madre, e quindi le parti maschili e femminili di corpi diversi si cercano a vicenda. Questo verso del n. 64 è citato da Plutarco (917c) a riprova dell'opinione che la maggiore prolificità di certi animali domestici, a confronto con quelli selvatici, dipende dalla consuetudine di un allevamento in comune; il desiderio amoroso è sollecitato dalle condizioni ambientali, perché gli animali domestici vengono allevati insieme (συντρέφεσθαι), e quindi si impone ad essi comunanza di pasto, e di stallatico o di gregge (συναγελάζεσθαι), a differenza di quelli selvaggi. εἶτεν: equivale ad εἶτα « in seguito », ed è forma ionica, testimoniata anche epigraficamente (Mileto). Tale forma, insieme ad ἔπειτεν per ἔπειτα (in Erodoto IX 83 e 89), è disapprovata da un grammatico antico, Frinico, che la definisce barbarica, ved. A. Lobeck, *Phrynici eclogae*, Leipzig 1820 (ristampa 1965), p. 124; cfr. la testimonianza di Elio Dionisio presso Eustazio, p. 1158, che la definiva come una forma ionica. Quindi è una forma rara, ma doveva trovarsi in qualche testo letterario (come infatti si legge nel geografo Scimno, in K. Müller, *Geographi graeci minores* I, Parigi 1855, ristampa 1965, p. 330). La suppongo in questo verso di E. dove è tramandato erroneamente εἴτε διὰ πέψεως. L'errore è denunziato dal metro; ma la sillaba soverchia si riassorbe facilmente, se si pensa al possibile scambio di N~ΔΙ nella scrittura onciale. Dunque ειτεΝ απ' εξεως (con psilosi in ἀπ' ἕξεως) è stato alterato dai copisti in ειτε ΔΙαπεξεως, quindi διὰ πέψεως. ἕξεως: il concetto esposto da Plutarco riguarda l'abitudine della convivenza fra gli uomini, che sollecita l'impulso amoroso (συνεκκαλεῖται τὴν ὄρεξιν, ὡς ἐπ' ἀνθρώπων Ἐμπεδοκλῆς ἐποίησε); quindi si tratta di ἕξις « abitudine di vita », e non di πέψις « digestione ». Ma il contesto della frase plutarchea, in cui si parla di allevamento dei maiali, συντρέφεσθαι, ha suggerito ai copisti πέψεως al posto di ἕξεως, a mio parere. Si può scrivere ἕξεως con sinizesi (ved. a p. 348); oppure ἕξεος come dattilo, se nella clausola si vuole conservare ἀμμίσγων, che fa l'esametro spondaico. ἄμ‹ματα› μίσγων: ogni parola della citazio-

ne plutarchea solleva un problema; qui è scritto ἀμμίσγων, e la sillaba mancante si potrebbe aggiungere prima o dopo questa parola, equivalente di ἀνα-μίσγων. Però E. di solito non usa l'apocope della preposizione nei composti. Un'altra soluzione al problema testuale è questa, che aveva proposto il Diels (1901), integrando ἄμ‹ματα›, « vincoli », nel senso di δεσμὰ γάμου, e confrontando Pindaro, *Pyth.* 4, 223 γάμον γλυκὺν ἐν ἀλλάλοισι μείξειν. La correzione prevalsa con l'edizione dei *Vorsokratiker* di Diels-Kranz, εἶσι δι' ὄψιος ἀμμιμνήσκων, si preoccupa di introdurre nella frase un verbo di modo finito (εἶσι, di Karsten), e poi aggiunge il concetto ozioso del vedere (δι' ὄψιος, Karsten, non Wyttenbach), e quello del ricordare (ἀμ-μιμνήσκων, di Panzerbieter, non del Diels). Ma il concetto del ricordo non è necessario che sia esplicito, anche se Plutarco dice che l'allevamento comune sollecita negli animali il ricordo del piacere, ἀνάμνησιν ποιεῖ τῶν ἀφροδισίων.

65, 2. ζείδωρος: questa citazione generica si unisce alla precedente per memoria; in E. era un attributo di Afrodite, secondo la fonte (ved. apparato). L'aggettivo ζείδωρος in Omero è epiteto frequente ed esclusivo di ἄρουρα, della terra fertile, ed anche della ἄρουρα personificata che partorisce Eretteo, allevato da Atena (*Il.* II 548). È possibile quindi che la citazione fatta da Plutarco si riferisca al presente episodio piuttosto che ad altro. L'aggettivo propriamente significa « che dà il dono dei cereali », ma nell'etimologia popolare veniva inteso « che dà la vita » (ζωή).

66, 1. ἄμνιον: non ἀμνίον, come si accenta comunemente. Il sostantivo neutro ἀμνίον è diminutivo di ἀμνός « agnello »; oppure è il nome di un vasetto speciale (Omero, *Od.* III 444), adoperato nel rito sacrificale, e quindi inadatto per l'argomento svolto da E. in questo episodio. L'aggettivo ἄμνιος, equivalente di ἄμνειος, è derivato di ἀμνός, e significa « fatto con (pelle di) agnello »; poi ἄμνιος o ἀμνιός oppure ἀμνεῖον (ἀμνίον) diventa un termine tecnico del vocabolario medico per designare la membrana interna della placenta (donde il « liquido amniotico » nel nostro vocabolario), mentre l'involucro della placenta è chiamato χόριον, dice Polluce, *Onomasticon* II 222. Tanto Polluce quanto Rufo (*de nominibus partium hominum* 229, p. 166) precisano che spettava ad E. di avere chiamato ἀμνίον, leggi ἄμνιον, la membrana « più sottile e più morbida » che avvolge l'embrione nell'utero. Si noti la minuziosità e la tenerezza con cui E. svolge tutto questo argomento di embriologia e ginecologia, con la speciale e affettuosa competenza che gli forniva la sua professione di medico (ved. n. 100 vv. 8-12); è lo stesso amore per le meraviglie del microcosmo, che E. dimostra nell'episodio delle membra (nn. 8-21). χιτῶνα: la parola

χιτών « chitone », una specie di camice a contatto di pelle come una lunga camicia, forse figurava nel testo di E., adoperata nel senso traslato di « membrana avvolgente ». Perciò ho introdotto χιτῶνα nel testo, ed anche per mostrare che intendo ἄμνιον come aggettivo in caso accusativo, e non il neutro ἀμνίον nel senso di « vasetto, sacchetto ». Che sia accusativo maschile risulta probabile dalla glossa di Esichio s.v. ἀμνίον, da leggere ἄμνιον· τὸν ὑμένα τοῦ σώματος. Nei testi medici, la « membrana » della placenta è designata genericamente con il nome di ὑμήν « membrana », od anche è designata χιτών: questa metafora, forse inventata da E., era poi passata nell'uso comune. Teofrasto, riferendo la dottrina di Democrito, chiama χιτών anche la pellicola del globo oculare. Noi usiamo per traslato « camicia » in molti casi analoghi, ed anche per materiali pesanti.

2. βαυβώ: in E., secondo la glossa di Esichio (v. Βαυβώ· τιθήνη Δήμητρος, σημαίνει δὲ καὶ κοιλίαν, ὡς παρ' Ἐμπεδοκλεῖ), tale vocabolo significava una cavità, diciamo il ventre o qualche organo interno, anche utero o vagina, o genericamente « budello ». Si potrebbe pensare al contesto dei nn. 67-71. Nella forma maschile, βαυβών è parola del gergo donnesco che designa il membro virile (cfr. βουβών « inguine »), o il surrogato artificiale, fatto di pelle (Eroda, *Mimiambi* 6, 19). L'origine della parola sembrerebbe onomatopeica, per designare qualcosa che fa spavento all'improvviso come l'abbaiare di un cane (noi diciamo il *babau*). Il nome proprio Βαυβώ appartiene alla sfera dell'onomastica demoniaca, come Μορμώ « il mammone », o altri nomi simili, usati dalle donne come spauracchio per i bambini (cfr. Teocrito 15, 40); era il nome della nutrice di Demetra, secondo Esichio, e possiamo aggiungere che il guaire dei cani testimonia la presenza della dea inferna, Ecate, in Teocrito 2, 12; cfr. βαΰζειν « abbaiare ». In un'altra glossa di Esichio, al verbo βαυβᾶν pare che spetti invece il significato di « acquetare » (κομίζειν, anche riposare, καθεύδειν); ma il verbo si può ricondurre allo stesso tema, usato per antifrasi (fare acquetare spaventando). Se in E. la parola βαυβώ significava κοιλία nel senso di « intestino », la citazione potrebbe riferirsi anche ad un argomento svolto nel poema lustrale, nn. 120-3. Per i vari significati di κοιλία ved. l'articolo di J. Behm in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, s.a., V 663-72.

67: cfr. Test. 50, in *Epitome* V 21,1. Sulla attribuzione di questo frammento al poema lustrale, si veda qui a p. XXIII e p. 337.

68: la citazione è generica in Plutarco, insieme a quelle dei nn. 13, 49, 80; ma la colloco in questo episodio per un probabile aggancio con la testimonianza di Sorano, sui quattro condotti sangui-

gni del feto che s'impiantano nel fegato (Test. 65); ved. anche Test. 68, cioè Simon mago presso Ippolito VI 14.

69. πύον: con -υ- breve, come qui, significa « pus », mentre esiste πῦος oppure πῦον nel senso di « colostro », il primo latte della puerpera. Non è chiaro, in sede linguistica, se le due parole abbiano la stessa o diversa etimologia, oppure se nell'uso greco siano derivate l'una dall'altra. È possibile che E., dicendo pus, quando parla del latte, voglia fare un'allusione lessicale al vocabolo affine (come ha notato il Traglia, *Studi sulla lingua di E.*, Bari 1952, p. 189); a tal proposito si veda la nota a n. 2 v. 5, sull'impiego di φῶς « luce » accanto a φώς « uomo ». λευκόν: il verso significa, in sostanza, che la partoriente, già un mese prima del parto, ha il latte; ma dice « il prodotto suppurato (del sangue) era bianco », cioè era già latte. Il soggetto grammaticale è πύον, a quanto pare, mentre λευκόν è predicativo, e non attributo di πύον; infatti la forma verbale πέλομαι è normalmente usata da E. (tranne n. 72) con il complemento predicativo; ved. in particolare n. 81 (οἶνος... πέλεται σαπὲν... ὕδωρ, « l'acqua suppurata diventava vino »). Aristotele, invece, inserendo il verso nel proprio discorso, e mirando, come al solito, alla sostanza dei concetti più che alla forma delle espressioni, presenta come soggetto « il latte » (τὸ γάλα: non il sangue, τὸ αἷμα, come vorrebbe la congettura del Kranz tacitamente accolta in Diels-Kranz): « il latte nell'ottavo mese era già bianco pus ». Ad Aristotele questo basta, per il senso, perché egli vuole osservare che il latte non è pus (σαπρότης), ma concozione (πέψις), cioè sangue digesto (πεπεμμένον), e che quindi il concetto di E. è errato (οὐκ ὀρθῶς ὑπελάμβανεν), o sbagliata la metafora da lui usata (ἢ οὐκ εὖ μετήνεγκε). In realtà, non si trattava di metafora; infatti, per E., anche la digestione, πέψις, si configurava come un processo di putrefazione, σῆψις; ved. n. 81 e Test. 63.

70, 1. δίγονοι: « partorienti in due date », settimini e a termine, perché il parto sia vitale. Il significato dato da E. all'aggettivo δίγονος « bi-generante », riferito alla donna, risulta dalle testimonianze di Proclo nel commento al *Timeo*, e dei dossografi; ved. Test. 50 (*Epitome* V 18,1), anche per la spiegazione cosmologica che del fatto dava E.; Proclo dà invece una spiegazione aritmetica, di tipo pitagorico. Forse E., con la sua spiegazione cosmologica, reagisce alla motivazione mitografica che si leggeva in Omero sul parto settimino: invece di Eracle, Era fece nascere Euristeo, in Argo, quando ancora per Euristeo « correva il settimo mese » (*Il.* XIX 117); l'intervento interessato di Era rappresentava un inganno teso a Zeus, che si aspettava per quel giorno la nascita di Eracle a Tebe, e aveva profetizzato per il nascituro un incontrastato do-

minio. Un altro parto settimino nella mitologia greca, era la nascita di Dioniso dalla coscia di Zeus, mediante il fendente vibrato da Efesto.

2. ῥάχις: è probabile che questo termine, « spina dorsale », comparisse nel testo di E., e magari anche qualcosa come στρεφθέντος κατέαγε. Infatti Aristotele (*de partibus animalium* I 1) ci informa che la tipica conformazione della colonna vertebrale secondo E. (forse a confronto con la spina dei pesci) era dovuta al fatto di aver subito una rottura nel momento della genesi, cioè della genesi originaria dei viventi, o in particolare dell'uomo: τὴν ῥάχιν τοιαύτην ἔχειν ὅτι στραφέντος καταχθῆναι συνέβη, « avvenne che la spina si ruppe quando (il feto) si girò ». Non credo che si debba intendere στραφέντος con valore passivo e in maniera generica, « per una torsione » come si traduce comunemente; significa invece « quando il feto si girò » al momento del parto, per l'espulsione cefalica. Naturalmente Aristotele non approva la spiegazione genetica data da E., perché la teoria di Aristotele è che la genesi obbedisce all'essenza, e non viceversa: ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως (si veda anche il passo della *Fisica* citato a p. 233 per i nn. 62-72): « quindi E. non dice bene (οὐκ ὀρθῶς εἴρηκε) quando ammette (λέγων, ma lo ammette di fatto, non lo teorizza) che sussistono nei viventi molti particolari anatomici perché capitò così nella genesi; per esempio, quando dice che la spina è fatta in quel modo perché capitò che si spezzasse quando (il feto) si girò ».

71, 1. καθαροῖσι: sott. μέλεσι « membra », o più genericamente τόποις « luoghi »; sono gli organi femminili interni. Questi ricettacoli possono essere « mondi » e quindi freddi (v. 2 ψύχεος), in rapporto al tempo della mensile κάθαρσις (purificazione); ved. anche la nota al n. 72. La dottrina di E. è esposta in maniera netta e schematica da Aristotele (*de generatione animalium* II 723a e IV 764a); si veda poi la Test. 22 per i rilievi contenuti nel commento di Michele Efesio, in rapporto ai nn. 63 e 71. Aristotele cita questi due frammenti e li discute a lungo, in confronto con la dottrina di Parmenide e di altri; in 764a, riferendo la teoria di E. che il sesso del nascituro si determina nell'utero, dice così: « le linfe che arrivano nella matrice quando è calda (τὰ μὲν γὰρ εἰς θερμὴν ἐλθόντα τὴν ὑστέραν) diventano maschi, e quando è fredda (τὰ δ'εἰς ψυχράν) femmine; del caldo e del freddo è causa il flusso dei periodi mensili (τὴν τῶν καταμηνίων αἰτίαν εἶναι ῥύσιν) che può essere freddo o caldo, e precedente o recente ». Per altri passi di E., a cui Aristotele allude nella sua critica a questa teoria di E., ved. le note ai nn. 63 e 72. τὰ μὲν: è la stessa espressione che Aristotele ripete nel passo or ora citato, ed è probabilmente un neutro generico; se si

dovesse sottintendere un sostantivo, secondo posteriori terminologie, diremmo σπέρματα oppure αἵματα (semi o linfe).

72-81: *Ecologia*. Sono qui collocati alcuni frammenti di sede incerta e di vario argomento, che forse potevano ricollegarsi all'episodio della generazione umana e aprire la via ai successivi argomenti, cioè la dottrina della affinità dei materiali, la teoria dei pori e degli effluvi, gli organi sensoriali. Ma sono frammenti di sede, e tanto più di successione, incerta: ved. pp. 314-17.

72, 1. θερμοτέρῳ: nell'opera di Ippocrate sulle *Epidemie* è riportato solo il primo emistichio del v. 2; Galeno, nel relativo commento, cita i tre versi del contesto. L'argomento della generazione e del caldo e del freddo (n. 71) che determina il sesso, ora si amplia ad una considerazione generale: le zone meridionali e calde della terra (γαίης) erano in origine feconde di maschi, perché il caldo corrisponde alla natura maschile, e il contrario per le femmine. Questo era un argomento già svolto da Parmenide, ma in senso inverso, anche perché in senso inverso aveva parlato Parmenide di caldo e freddo per il concepimento: distingueva due parti dell'utero, la sinistra fredda e la destra calda, assegnando la sinistra al concepimento del maschio e l'altra alla femmina. A volte le fonti posteriori confondono la teoria di E. con quella di Parmenide (ved. Censorino VI 6, nella Test. 66). Si noti che nella *Epitome* pseudoplutarchea, Test. 50 (Aetio in Diels, *Doxographi*, p. 419), viene collegato l'argomento del n. 72 con quello del n. 71: Ἐμπεδοκλῆς ἄρρενα καὶ θήλεα γίνεσθαι παρὰ θερμότητα καὶ ψυχρότητα· ὅθεν ἱστορεῖται τοὺς μὲν πρώτους ἄρρενας πρὸς ἀνατολῇ καὶ μεσημβρίᾳ γεγενῆσθαι μᾶλλον ἐκ τῆς γῆς, τὰς δὲ θηλείας πρὸς ταῖς ἄρκτοις. Παρμενίδης δὲ ἀντιστρόφως κτλ. Nella frase ὅθεν ἱστορεῖται, il passivo ἱστορεῖται « si narra » può essere inteso « viene narrato da E. » (« c'est ainsi qu' Empédocle narre », come traduce il Bollack, II, p. 238); quindi la frase è applicabile esattamente a ciò che diceva E. in questo frammento citato da Galeno; invece la prima frase si riporta al n. 71. τὸ κατ' ἄρσενας: la parte (τὸ) della terra (γαίης) adatta ai maschi. Nel testo di Galeno è scritto τὸ κατ' ἄρρενα, che forma con ἔπλετο un iato non ammissibile. Inoltre ἄρρην è solo dell'attico e della *koinè*; la forma ionica e omerica è ἄρσην. γαίης: da questa lezione, tramandata da Galeno, dipende l'interpretazione geografica del frammento, riproposta dal Bollack nel senso sopra indicato. Il Karsten aveva eliminato questa interpretazione, congetturando γαστρός (la parte del ventre, cioè dell'utero, riservata al concepimento di un maschio); ma con ciò si attribuiva ad E. quella che era invece la teoria di Parmenide. Più pericolosa appare la congettura del Diels, τοκὰς ἄρρενος al posto di τὸ κατ' ἄρρενα;

la congettura è per sé stessa lieve ed elegante; è accompagnata però da un'altra congettura, γαστὴρ al posto di γαίης (« il ventre era gestante di maschio »); con ciò si ristabilisce la teoria di E., e si costruisce un frammento corrispondente al n. 71 per il concetto. Ma non sussiste un motivo plausibile per correggere il testo nella sostanza del concetto espresso dalla citazione di Galeno.

73. γλαυκὰ...: occhi azzurri e neri (ved. Test. 24). L'argomento era trattato da E., ma non sappiamo in quale contesto. Nei *Problemi* pseudo-aristotelici (910a) la questione del colore degli occhi, ma senza fare il nome di E., è collegata a quella dell'ambiente geografico: οἱ πρὸς μεσημβρίαν οἰκοῦντες μᾶλλόν εἰσι μελανόφθαλμοι (cfr. n. 72); E. è ricordato solo nel periodo successivo, perché spiegava il colore degli occhi con la maggiore o minore quantità di fuoco contenuta in essi. Aristotele, nel *de generatione animalium* V 1, ricorda E. per il secondo motivo: negli occhi neri c'è più acqua; quindi questo n. 73 si potrebbe accostare al n. 90 e in genere ai frammenti che riguardano i colori e le percezioni (n. 92). Aristotele dice anche, nello stesso luogo (Test. 24), che secondo E. gli occhi azzurri vedono meglio di notte, e i neri di giorno (cfr. Teofrasto, Test. 37); quindi il n. 73 potrebbe anche essere accostato al n. 10 (ved. nota); ma è probabile che Aristotele e Teofrasto colleghino e sintetizzino nozioni espresse da E. in luoghi differenti del poema.

74: ved. Test. 27, 34, 50 (*Epitome* V 19, 5). La testimonianza di Aristotele, che ripete più volte come gli animali acquatici, secondo E., erano nati all'asciutto, ἐν ξηρῷ, e poi si rifugiarono nell'acqua, φεύγοντα δ' ἐλθεῖν εἰς ὕδωρ, mi pare che contenga alcune parole dell'originale da mettere in rilievo, ἐν ξηρῷ... φεύγοντα δ' ἐς ὕδωρ.

75, 1. πέτραι: poteva essere questa la parola usata da E. nel testo, ma anche altre, come κρημνοί, σκόπελοι. Si vedano la Test. 29 e la Test. 56; da questa mi pare che si possano ricavare anche le parole διερειδόμεναι... φλεγμαίνοντος.

76: per l'acqua dolce nel mare, come cibo dei pesci, ved. Test. 35.

77: cfr. al n. 117 l'analoga formazione ἐμπεδόκαρπον. La parola ἐμπεδόφυλλον è attribuita ad E. da Plutarco (*Symposiacae quaestiones* III 2,2) e corrisponde ai più comuni termini ἀείφυλλον, ἀειθαλής « sempreverde ». Plutarco dice che il calore interno, proprio della natura di certe piante, è il motivo del loro fogliame perenne, e il calore interno dipende dalla compattezza della struttura di una pianta (ὁμαλότητι κράσεως, composizione compatta). Inoltre, dice Plutarco, E. adduceva anche un altro motivo, cioè la simmetria <

dei pori che favorisce l'assorbimento del nutrimento: πρὸς τούτῳ καὶ πόρων τινὰ συμμετρίαν αἰτιᾶται, τεταγμένως καὶ ὁμαλῶς τὴν τροφὴν διιέντων ὥστ' ἀρκούντως ἐπιρρεῖν κτλ. (ved. Test. 58). In ciò si rileva un concetto specifico di E., che corrisponde alla sua generale teoria dei pori: « oltre a questo motivo, E. adduce anche quello di una certa simmetria dei pori, che lasciano passare il nutrimento in maniera regolare e continua, in modo che questo affluisce in quantità sufficiente »; e poi Plutarco continua (non sappiamo se ragionando di suo, o desumendo tutto da E.): « invece nelle piante caduche ciò non è possibile, a causa della larghezza dei pori nelle parti alte della pianta, e della ristrettezza dei pori nelle parti basse...; le piante acquatiche ricevono sempre un nutrimento bastante e proporzionato, perciò restano giovani e verdeggianti ». Come si vede, il n. 77 si riferisce a un contesto del tutto differente dal n. 117; neppure l'argomento della θερμότης è analogo nei due passi, perché qui il calore e il freddo delle piante riguarda la diversa natura delle piante stesse, mentre nel n. 117, citato da Teofrasto, si parla della temperatura dell'aria in un'eterna e immaginaria primavera. Perciò i due argomenti non sono accostabili; ved. la nota al n. 117 (poema lustrale).

78: sulle piante, e in particolare sul nutrimento delle piante, ved. Test. 33, 50 (*Epitome* V 26, 4), 58. A tale argomento si riferiscono due versi, citati nel frammento di Erodiano del palinsesto viennese. Già sapevamo, da epitomi bizantine, che Erodiano trattava dei bisillabi in -ανός, che hanno la vocale lunga, come δανός τρανός μανός, e notava che soltanto μανός, nel dialetto attico, abbrevia quella vocale -α- (*de dichronis* II 13,33 ed. Lentz, e cfr. I 528,11). È questo l'argomento in cui va inserito ora il frammento viennese, riportato qui nell'apparato al n. 78: « ‹Quindi l'-α-, in attico, anche› nell'avverbio μανάκις è giusto che sia breve (come hanno già rilevato altri grammatici, Epafrodito e Dionisio Trace, e come risulta da un trimetro del commediografo Platone); ma presso E., nel secondo libro dei *Katharmoi*, si può riscontrare che l'-α- è lungo, come risulta anche dalla formazione del comparativo; infatti E. diceva μανότερος al pari di τρανότερος: (e cita il distico) ». Con ciò Erodiano si riferiva a una regola elementare di morfologia, che un comparativo esce in -ό-τερος, e non -ώ-τερος, quando la vocale della sillaba precedente è lunga, come in τρανός (cfr. τρανώματα al n. 1,23). Per l'attribuzione dei due versi al poema lustrale, accettata senza riserve da F. Lasserre (« Museum Helveticum » 1969, pp. 81-3), si veda l'Introduzione a p. XXIII.

1. τῶν: il pronome si riferisce ai principi nutritivi, le omeomerie del nutrimento, come vengono chiamate nella dossografia (Test. 50). ἐπασσύτερ[ον]: il testo è congetturale; per il neutro singo-

lare con soggetto plurale cfr. n. 62 v. 8. Per il concetto del denso e del rado secondo la distribuzione degli elementi nei corpi, si vedano i nn. 15-7; per la contrapposizione di πυκνόν e μανόν anche il n. 97. ἔπερθε: il vocabolo non è documentato altrove nei testi ionici; ma la forma eolica corrispondente, ἔπερθα, è nota da un papiro di Alceo (K 5a, 8 = fr. 208 Lobel-Page). La morfologia della parola appare modellata su quella dell'usuale avverbio ὕπερθε (da sotto in su).

2. μανοτέροισ': sono le parti « più molli », cioè i rami e i rametti di un albero o di una pianta rispetto alle radici e al fusto. μὴ ἀποστῇ: da notare la sinalefe di -η α- in una sola sillaba, per il metro. Ma, per il concetto e la poesia, si debbono notare la grazia e l'intensità dell'espressione: significa l'affettuosa sollecitudine delle linfe nutritive, che vogliono tenersi pronte per il momento in cui le gemme sbocciano e i rami fioriscono. È un altro aspetto di quell'amore universale che presiede alla teoria fisica di E.

79. ᾠοτοκεῖ: « fanno l'uovo ». In riferimento agli alberi, è una forte metafora. Aristotele, che cita il verso (*de generatione animalium* I, 731a), approva l'espressione di E. dal punto di vista fisiologico, καλῶς λέγει Ἐμπεδοκλῆς ποιήσας κτλ.; così pure ripete Teofrasto (*de causis plantarum* I 7): οὐ κακῶς Ἐμπεδοκλῆς εἴρηκε φάσκων ᾠοτοκεῖν μακρὰ δένδρεα· παραπλησία γὰρ τῶν σπερμάτων ἡ φύσις τοῖς ᾠοῖς, « non dice male E. quando afferma che gli alberi grandi fanno uova; infatti la generazione vegetale con i semi è parallela a quella dell'uovo ». Con più parole spiega Aristotele: « infatti l'uovo è come un feto: una porzione dell'uovo produce l'animale e il resto serve di nutrimento, così una parte del seme produce la pianta, e il resto è il nutrimento per il germoglio e la prima radice ». μακρὰ δένδρεα: si confronti δένδρεα μακρὰ al n. 18 v. 5, dove l'aggettivo « grandi » è usato in senso descrittivo, esornativo. Qui invece ha valore puntuale, « quando sono grandi »: quando gli alberi di ulivo sono cresciuti, producono il frutto, cioè le olive, ἐλαίας. Nei codici di Aristotele, non in Teofrasto, la lezione μακρὰ è stata alterata in μικρὰ (che è erronea metricamente, a parte il senso, a causa della quantità lunga di -ι-); l'errore è ripetuto nel testo del suo commentatore Michele Efesio (bizantino, e quindi insensibile alla quantità). Questi spiega a lungo il concetto di E., ampliando le parole di Aristotele, e forse attingendo ad una fonte che aveva una buona conoscenza del testo di E. È da notare specialmente questo passo del commento (p. 63): « Invece di dire: gli alberi di ulivo producono olive, i cui noccioli, seminati nella terra, *prima* diventano *alberelli* da quelli, e quindi ulivi, E. ha detto *e così fanno le uova*... Per traslato poetico ha presentato gli ulivi, cioè gli alberi che già sono in grado di fruttificare, come uccelli che fanno l'uo-

vo, ma non proprio le uova, sibbene le olive, e li ha chiamati *alberi piccoli*, perché sono alberi in potenza ». Mi pare che questo commento debba suscitare qualche perplessità: forse il commentatore intende che, nel verso citato, sia sottinteso il soggetto, gli alberi di ulivo (ἔλαιαι), e che l'oggetto di ᾠοτοκεῖ sia μικρὰ δένδρεα (a parte l'errore metrico), e quindi sia apposizione ἐλαίας, le olive: « gli alberi di ulivo producono come uova i piccoli alberi di ulivo ». Un equivoco esegetico può nascere dal fatto che ἐλαία significa tanto l'albero di ulivo quanto il frutto, l'oliva. Ma *alberi piccoli*, nel concetto di E. spiegato da Aristotele, sono i frutti di oliva, e sono alberi « in potenza », come dice appunto il commento. Di qui può nascere il dubbio che la clausola del verso non fosse πρῶτον ἐλαίας ma πρῶτας o μικρὰς ἐλαίας (con la desinenza breve nell'accusativo plurale -ας, come μυρίας ὥρας nel n. 103 v. 6), e cioè: gli ulivi grandi producono gli ovetti (delle olive) che sono piccoli ulivi.

80: dal commento di Plutarco, che cita il verso (*Symposiacae quaestiones* V 8, 2), appare che forse qui E. parlava del nutrimento delle piante come nei nn. 77-8 e 81. Non è chiaro se σίδαι e μῆλα fossero contrapposti fra loro, essendo i melograni « tardivi » (ὀψιγονεῖς) e i meli « rigogliosi ». Nello stesso capitolo Plutarco cita anche i nn. 13, 49, 68, discutendo sulla aggettivazione usata da E.; qui dice: « quando ormai finisce l'autunno e la calura si smorza, i melograni maturano il frutto, perché la loro umidità è tenue e labile, e quindi il sole non lascia che assuma consistenza... i meli sono detti ὑπέρφλοια per il loro rigoglio; infatti i poeti dicono φλοίειν questo lussureggiare e fiorire...; ... fra gli alberi fruttiferi il melo conserva in modo speciale la freschezza e il fiore ». σίδαι: il nome più comune del melograno è ῥοιά, ma anche σίδη, oppure σίβδη. ὑπέρφλοια: per l'abbreviazione del dittongo interno ved. indice a p. 347.

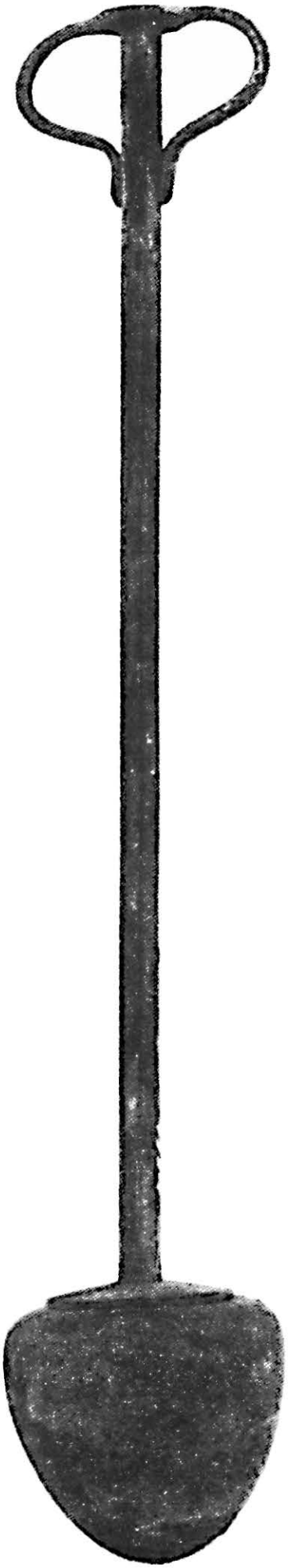
81: qui si parla della vite, che assorbe acqua nel legno (ἐν ξύλῳ) del suo tralcio, e l'acqua si tramuta in succo, cioè nel vino, che esce dai pampini (ἀπὸ φλοιοῦ). σαπέν: la trasformazione dell'acqua in vino è immaginata come una digestione (πέψις) della vite. Ma propriamente non dice « digerita », sibbene « putrefatta », dal verbo σήπω. Sappiamo che in E. la πέψις era presentata come una σῆψις: ved. Test. 63, e la nota al n. 69. <

82-90: *Teoria dei pori e degli effluvi.* È una delle teorie fondamentali nella dottrina fisica e fisiologica di E.; era già annunziata o accennata nell'esordio del poema (n. 1 vv. 56-66), ma doveva essere sviluppata specialmente come argomento fisiologico nel secondo libro, e probabilmente in rapporto con la fisiologia degli organi sensoriali

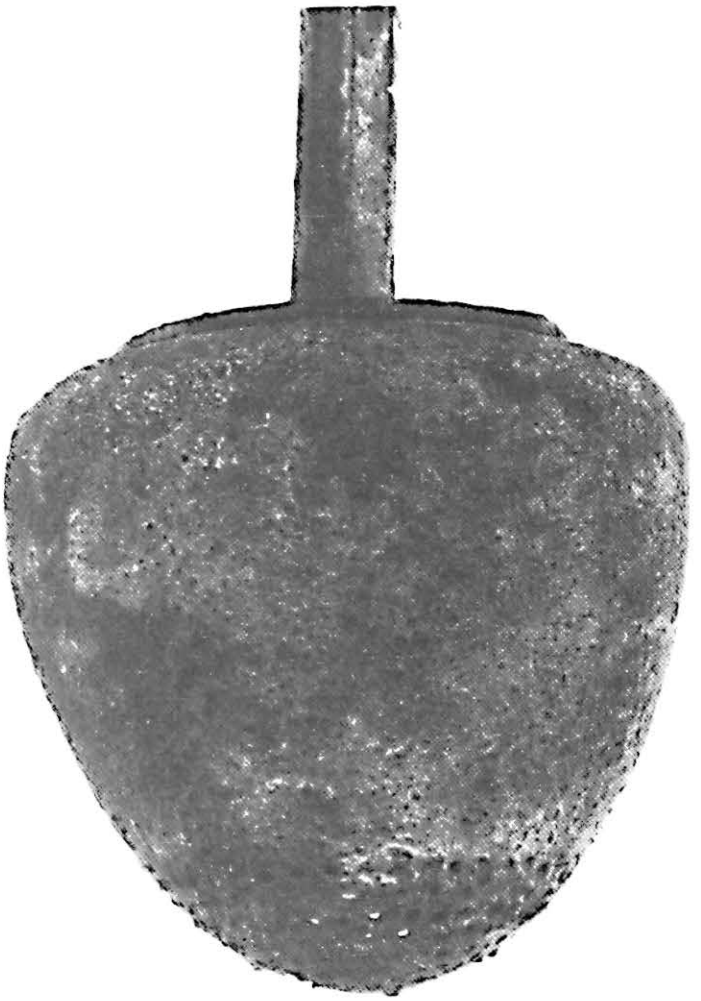
(nn. 91-7). Però dalle fonti non risulta un'esplicita indicazione sull'esistenza e sulla collocazione di un episodio dedicato a tale argomento. Una vaga indicazione si ricava dalla rassegna che fa Teofrasto nel *de sensibus* (Test. 36 e 42) sugli organi sensoriali secondo E., in rapporto alla generale dottrina dell'attrazione dei simili e alla teoria dei pori. Anche nella dossografia aetiana (Test. 49) è dedicata una sezione a tale argomento, che si collega con la teoria degli effluvi, ma le fonti dossografiche mirano ai concetti e raggruppano anche citazioni disparate, quindi non possono suggerire quale fosse la linea di sviluppo reale della narrazione. Soltanto i nn. 84-6 risultano desunti da un unico contesto, a quanto pare.

82. θραύσματα: « frantumi ». Colloco qui questa parola isolata, per sottolineare l'importanza del concetto che essa copre, e che è spiegato bene da Galeno, quando questi contrappone alla teoria della mescolanza degli elementi, in E., la teoria di Ippocrate sulla combinazione degli elementi: ved. Test. 61. Un termine analogo è quello che ricorre realmente nel n. 95, κέρματα « pezzetti ». Si debbono intendere le particelle minute in cui si suddividono gli elementi che compongono i corpi, e che entrano in composizione quando i corpi si formano e quando i corpi o i materiali si uniscono: un implicito accenno a questo punto della dottrina era già nel n. 4 v. 37, dove si parla di μέρη « porzioni » degli elementi. Non è escluso che il vocabolo θραύσματα, oppure il participio τεθραυσμένα « fratturati », comparisse nel testo di E.; si vedano infatti le Test. 41, 61. In rapporto agli elementi, cfr. Platone, *Tim.* 56e...: καταθραυσθῇ... κερματισθέντος... τέμνηται... διαθραυόμενα... Si veda anche, nella dossografia, la Test. 46 (I 13,1).

83, 2. ἐπ' ὀξύ<τερον>: in Plutarco è scritto solo ἐπ' ὀξύ, quindi è prevalsa generalmente la lezione di Macrobio ἐπ' ὀξὺ ἔβη. Ma Macrobio, *Saturnali* VII 5, pur derivando da Plutarco per tutto l'argomento che svolge (relativo al nutrimento), ha adattato a modo suo questo secondo verso del frammento di E. citato da Plutarco, e non credo che possa meritare fiducia; ciò risulta specialmente dal secondo emistichio. δαερὸν δαεροῦ...: questa è la frase principale della comparazione, mentre le tre frasi precedenti contengono i termini di paragone. Macrobio traduce e aggiusta, invece di citare, quando scrive θερμὸν δ'ἐποχεύετο θερμῷ. In Plutarco si legge il verso nella forma originaria, anche se un poco alterata dalla tradizione manoscritta, e cioè δαλερὸν δαλεροῦ λαβετωσδὲ (sic), che va letto δαερὸν δαεροῦ λάβε τῶνδε, opp. τάσδε. La glossa δαερόν « caldo » è spiegata in Esichio con μέλαν καὶ τὸ καιόμενον, ved. anche δαηρόν· θερμόν, καυματηρόν, λαμπρόν, προφανές (dove i primi due significati spettano a δαερόν, e non a δαηρόν). Macrobio ha tradotto δαερόν per



Tav. I. Bronzo di Galaxidi, nel Museo Archeologico Nazionale di Atene (inv. X 7994). Fotografie curate dalla Direzione del Museo.



Tav. II. Particolare della tav. I, ingrandimento 2 : 1.

Tav. III. Terracotta di Tanagra, con filtro nel fondo. Museo Archeologico Nazionale di Atene (inv. A 884).

Tav. IV. Profilo della terracotta di Tanagra. Dimensioni: cm. 15,5 × 14.

mezzo del vocabolo comune θερμόν, e ha quindi aggiustato il verso di conseguenza; al verbo λάβε ha fatto corrispondere ἐποχεύετο (« salire sopra », che si dice anche della monta, lat. *salire*). λάβε: è probabile che il frammento si riferisca all'argomento della fecondazione umana (n. 71) o animale (n. 84), in cui « il caldo » ha una parte determinante per il sesso del nascituro. La citazione di Plutarco s'inserisce in questo contesto: ἐξ ὁμοίων ἀναλαμβάνει τὸ οἰκεῖον ἡ φύσις... ὥστε γίγνεσθαι τὸ τοῦ 'Εμπεδοκλέους· « ὡς γλυκὺ... δαλεροῦ λαβετωσδὲ (sic) », καὶ ἄλλου <του> ἐπὶ πρόσφορον μένοντος τῇ θερμότητι ἐν τῷ πνεύματι τοῦ μίγματος σκεδασθέντος τὰ οἰκεῖα τοῖς συγγενέσιν ἔπεται. E cioè: « la nostra natura estrae dai prodotti simili ciò che le conviene, e il vario nutrimento immette quindi nella massa del corpo molte qualità, e a ciascuna parte del corpo rende di sé il confacente; in questo modo si verifica il detto di E.: "come il dolce..., così il caldo prende queste (?) per il loro caldo" e poiché rimane, a causa del calore che è nel pneuma, < qualche > altra cosa per il buon fine [cioè rimane l'embrione del concepimento], quando l'unione si scioglie restano agli affini i caratteri propri ». Dopo di che, Plutarco riprende l'argomento della nutrizione; invece quest'ultimo periodo, che ho tradotto, è un commento al verso di E., e si riferisce all'amplesso (μίγμα) e alla figliolanza (συγγενεῖς); ved. Test. 22. In questo punto Macrobio non segue se non sommariamente il testo della fonte, e omette buona parte di ciò che dice Plutarco, scrivendo così:... *scimus autem similibus similia nutriri... singula autem ad se similitudinem sui rapere, testis Empedocles qui ait...*

84: sulla sterilità delle mule, spiegata da E., si veda la testimonianza di Aristotele (*de generatione animalium* II 8); l'argomento è collegato con la teoria dei pori simmetrici; nello stesso contesto Aristotele allude anche al n. 85 (stagno e rame) e al n. 86 (acqua e vino). Si veda la Test. 31 accanto alla Test. 23.

85: il testo, formalmente incerto, si ricava dalla testimonianza di Aristotele (ved. n. 84). Dice così: « da componenti molli si ricava un prodotto duro, come il (rame che dà) bronzo quando è mischiato con lo stagno » (γίνεσθαι ἐκ μαλακῶν σκληρόν, ὥσπερ τῷ καττιτέρῳ μιχθέντα τὸν χαλκόν).

86, 1. ἐναρίθμιον: il frammento è citato da Alessandro di Afrodisia (ved. Test. 31), quando discute il fenomeno della calamita, che secondo E. rientra nella teoria degli effluvi e simmetria dei pori; così pure avviene che il vino si mescoli bene con l'acqua. Qui Alessandro cita il verso: λέγει γοῦν « ὕδωρ οἴνῳ μᾶλλον ἐναρίθμιον κτλ. ». La sequenza ὕδωρ οἴνῳ μᾶλλον, a principio di verso, è troppo prosastica e non dà un ritmo gradevole; probabilmente Alessandro

ha adattato le parole del verso alla propria frase. Inoltre, se si vuole conservare quella disposizione delle parole, si è costretti, per la ragione metrica, a cambiare l'aggettivo già omerico ἐναρίθμιον (*Il.* II 202, naturalmente nella stessa sede del verso), e sostituirlo con un ἐνάρθμιον, che non è altrimenti documentato. Non mi pare che migliore della parola tramandata possa apparire quella congetturata, sia per il senso sia per la morfologia della parola. L'aggettivo ἄρθμιος è usato al n. 4 v. 37, derivato da ἀρθμός « vincolo affettuoso », quindi il concetto converrebbe anche qui; ma il composto con ἐν è per lo meno superfluo, mentre conviene con ἀριθμός « numero ». Essere nel numero significa « essere calcolato, considerato » (ved. anche Teocrito 14, 48, Callimaco, *Epigramma* 27 Pfeiffer); quindi l'acqua è apprezzata, ἐναρίθμιον, dal vino, perciò con il vino sta bene, e non vuole stare con l'olio.

2. οὐκ ἐθέλει: l'espressione forse è tolta dal linguaggio amoroso; cfr. per es. Saffo α' 1,24 οὐκ ἐθέλοισα. Le affinità e le mescolanze dei materiali, come quelle degli elementi nei corpi (nn. 8-21), sono concepite come rapporti amorosi nell'armonia dell'universo. <

87: ved. Test. 31, citata al n. 86.

88: nell'esporre la teoria dei pori e degli effluvi, è certo che E. usasse i termini di πόροι e di ἁρμόττειν « adattarsi » o ἐναρμόττειν « combaciare »; si vedano le Test. 11, 23, 31. Non è altrettanto chiaro se usava il termine σύμμετρα, « simmetricamente corrispondenti », in relazione ai vuoti dei pori e ai pieni che nei tessuti dei corpi si alternano ai vuoti. Per designare i pieni forse era usato il neutro πυκνά; oppure ναστά, a quanto risulterebbe dalla Test. 23 (commento di Michele Efesio): τοὺς μὲν πόρους ἐκάλεσε (scil. Aristotele) κοῖλα, τὰ δὲ ναστὰ πυκνά. Sulla teoria degli effluvi si veda anche la Test. 4, dal *Menone*: secondo E., attraverso i pori « camminano gli effluvi », αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται. Questa espressione va confrontata con il n. 1 vv. 63-4 ἀπόρροιαι... τετραμμέναι.

89. βύσσῳ: è propriamente il lino e il tessuto di lino. La parola βύσσος è un imprestito semitico (ved. per es. ebraico *buṣ* in E. Masson, *Recherches sur les plus anciennes enprunts sémitiques en grec*, Paris 1967, p. 20), e si trova usata da Teocrito per designare un elegante chitone « di bisso » (2, 73 βύσσοιο καλὸν σύροισα χιτῶνα). L'aggettivo βύσσινος « di lino » è usato da Eschilo e da Erodoto. Su questa linea sembra da intendere la parola in E., benché testo e significato del verso presentino varie incertezze. Plutarco lo cita per un concetto analogo a quello del n. 83 (ved. commento), ma in un contesto differente (*de defectu oraculorum*, 433b), svolgendo il concetto generale: « ciò che è adatto e confacente per una cosa o per

un'altra e diverso di volta in volta » (ἄλλα γὰρ ἄλλοις οἰκεῖα καὶ πρόσφορα). Plutarco porta come esempio l'operazione del tingere, o stoffe o materiali; in questa esemplificazione cita il verso di E., forse in rapporto alla mescolanza. Il testo tramandato, se non si altera in nulla, dice così: καθάπερ τῆς μὲν πορφύρας ὁ κύαμος, τῆς δὲ κόκκου τὸ νίτρον δοκεῖ τὴν βαφὴν ἄγειν μεμιγμένον· «βύσσῳ δὲ... ἀκτίς », ὡς Ἐμπεδοκλῆς εἴρηκεν. Il senso è questo: « per esempio, nel tingere, la fava sembra che attiri il colore purpureo della conchiglia, ma il nitro il colore scarlatto della bacca mischiandosi con questo; "e con il bisso... si mescola... il croco" come E. dice ». Pare quindi che Plutarco consideri tre fattori: il materiale, la tintura, e l'astringente. Però la citazione del verso, nel testo di Plutarco, è un abbellimento letterario; potrebbe essere citato solo per il concetto della mescolanza (μεμιγμένον) fra colore e materiale, o soltanto fra due colori, o magari fra due fiori. Si veda una minuziosa analisi della complessa questione in Bollach, III, pp. 574-6. γλαυκῇ: cioè γλαυκῆι, in luogo del tràdito γλαυκῆς, che sarebbe concordato con il genitivo κρόκου. Ma il croco, a quanto pare, è femminile solo in Strabone XIV 5 ἡ ἀρίστη κρόκος; invece βύσσος è normalmente femminile. Inoltre γλαυκός in generale significa una tonalità di lucente pallido (ved. n. 58 v. 3), ma come notazione cromatica è l'azzurrognolo (ved. n. 73); poeticamente può essere attributo della luna o delle foglie d'ulivo, ma non mi pare che si possa trasferire fino alla nozione del giallo zafferano, κρόκος. Forse il verso < significa che nel pallido tessuto di lino prende bene la tintura gialla. Altrimenti: con i fiori azzurrognoli del lino (cioè di una qualità di lino che ha fiori di questo colore) si mescola bene il giallo del croco. Infine si potrebbe pensare alla semplice vicinanza e armonia di due fiori, ricordando l'espressione dell'Inno omerico *a Pan*, ai vv. 25-6: « il tenero prato, dove il croco e il giacinto profumato, sbocciante, si mischiano indistinti nell'erba », ... καταμίσγεται ἄκριτα ποίῃ. <εὖ> καταμίσγεται: l'inserzione di εὖ, « si mescola bene », è uno dei modi a cui si può ricorrere per riparare al metro; un altro modo sarebbe di inserire precedentemente una sillaba breve (per es. <τι> κρόκου). Ma se si ammette che γλαυκός possa essere attributo di κρόκος, allora il meglio è quello che aveva pensato lo Xylander, γλαυκοῖ<ο> κρόκου, perché rimedia, nello stesso tempo, al metro e alla concordanza grammaticale. Un'altra via, che è stata seguita per l'emendamento, consiste nel sostituire a κρόκου la parola κόκκου; ma questa sarebbe da considerare come una *lectio facilior*, qui, perché proprio di κόκκου è fatta menzione nella frase di Plutarco (riportata qui sopra) che precede la citazione. Giova ad ogni modo ricordare che l'accostamento di « bisso e porpora e cocco » come accordo cromatico era usuale nell'abbigliamento greco: ritornava nella frangia (λῶμα) che costituiva « il bordo inferiore della ve-

ste »: τὸ εἰς τὸ κατώτερον τοῦ ἱματίου ἐπίβλημα ἐκ βύσσου καὶ πορφύρας καὶ κόκκου, come precisano gli antichi lessici (p. es. *Etymologicum genuinum*, s.v. λῶμα, ed. Colonna, Roma 1967, p. 30).

90, 1: ved. Test. 45, da cui si ricava che secondo E. il colore dell'acqua è il nero, e del fuoco il bianco; cfr. n. 21 vv. 3-5. <

2-3: è la traduzione umanistica del Longolio, da un codice di Plutarco oggi perduto. Nella forma potrebbe essere una traduzione anche parecchio discosta dall'originale; il concetto però è confermato dal contesto del passo di Plutarco (*Quaestiones naturales* 39), che il Longolio ha tradotto in latino, e che dice così: « Perché l'acqua alla superficie è chiara, ma appare scura nel fondo? perché la profondità è madre dello scuro... ma la superficie, poiché è colpita direttamente dal sole, deve per forza ricevere il candore della luce; come conferma E., dicendo... ».

91: ved. Test. 46 (I, 15, 3); anche Teofrasto c'informa che E. trattava l'argomento dei colori, ved. Test. 45; ciò risulta indirettamente anche dal discorso di Timeo in Platone, *Tim.* 67-68.

92: dello specchio e delle immagini riflesse E. parlava nell'esporre la teoria degli effluvi; ved. Test. 49. La forma ionica περιεούσας, attico περιούσας, si legge nel testo lacunoso del papiro di Ossirinco, che commenta questa teoria, e che sembra attribuibile a uno scritto di Eudoro. Ma, per fare entrare la parola nel ritmo dattilico, dobbiamo supporre o che fosse usata in tmesi nell'originale (περὶ... ἐούσας) oppure che intervenisse la sinizesi e che lo -ι- non avesse valore sillabico, come in n. 4 v. 29; ved. indice a p. 348. Il testo del Pap. Oxy. 94 è riportato in apparato; sulla teoria degli effluvi e degli specchi si può ora citare anche la monumentale epigrafe dell'epicureo Diogene di Enoanda (oltre i noti passi di Epicuro e di Lucrezio). Infatti la scuola epicurea riprese da E. la teoria, configurando gli effluvi come *idola* (εἴδωλα) composti dagli atomi, e Diogene svolge questo argomento nel nuovo frammento scoperto ad Enoanda da M. F. Smith e da lui pubblicato in « American Journal of Archaeology » LXXV 1971, p. 359 sgg., « new fr. 5 » (cfr. « new fr. 13 »); Diogene accenna anche alle immagini che persistono nell'animo durante il sonno, come E. nel n. 1 vv. 61-2.

93-7: *Organi dei sensi e pensiero.* I frammenti attribuibili a questa sezione sono disposti secondo l'ordine che Teofrasto segue nel suo sommario della dottrina *de sensibus*: ved. Test. 36-41. In particolare, per quanto riguarda l'olfatto e la respirazione, si veda la Test. 44, dove Teofrasto dà un'indicazione precisa per la successione del n. 95 e del n. 96 v. 1; dice che questo verso è aggiunto come epi-

fonema, alla fine (ἐπὶ τέλει), per sottolineare e concludere la teoria esposta da E. sull'odorato e il respiro. La collocazione del n. 96 vv. 2-26 dopo il n. 95, e non prima del n. 95, è indicata anche da Aristotele: ved. qui avanti il commento al n. 96 vv. 2 e 5. Al lungo brano della « clessidra », n. 96 vv. 2-26, citato per intero da Aristotele, ho premesso come primo verso l'isolato verso citato da Teofrasto, appunto perché da tali fonti risulta che nel testo veniva prima. Inoltre, per il collegamento del v. 1 con il v. 2 sussistono alcuni motivi formali: la corrispondenza verbale fra ὧδε μὲν del v. 1 e ὧδε δὲ del v. 2; lo stile narrativo, che è proprio di E., della composizione strofica, con la tendenza a strofe di un numero pari di versi (nel caso specifico si forma una sestina con il v. 1 premesso ai vv. 2-5, come sono quartine e sestine quelle che compongono l'intero brano del n. 96); infine la parola πάντα, che Aristotele introduce di suo nel v. 2 del n. 96 (ved. qui avanti il commento), si giustifica agevolmente se tale parola-concetto si trovava nel verso precedente, come di fatto si trova nel v. 1.

93: l'emistichio è citato per la forma tronca ὄψ, che vale ὄψις « vista », come in Omero δῶ e κρῖ per δῶμα e κριθή. Probabilmente il verso spiegava perché la visione è unica, mentre gli occhi sono due, in rapporto alla teoria degli effluvi. Ma non si può escludere che questo n. 93 sia piuttosto da accostare al n. 10, cioè da riferire a un diverso contesto.

94, 1.: ved. Test. 38 e 49.

2. κώδων: forse è il termine comune per designare una specie di diapason. Se la parola compariva nel testo di E., forse faceva parte di una comparazione di stile omerico, come quelle del n. 9, o del n. 96, o le altre.

95, 1. <ἢ δασέων>: ho impiegato per l'integrazione, a mo' d'esempio, l'aggettivo δασύς « peloso, ruvido », perché nei *Problemi* di Alessandro (citati nell'apparato al testo) si fa il caso di un animale specifico inseguito dai cani, il δασύπους, una specie di lepre, « dai piedi pelosi ». Non è improbabile, formalmente, che nella lacuna sia da collocare un aggettivo concordato con ποδῶν « piedi » o « zampe ». Ma le integrazioni immaginabili possono essere le più svariate, per esempio ὅσσα θοῶν, cioè le tracce, e propriamente le ἀπορροαί, gli effluvi, che dalle zampe « veloci » restano sull'erba. Altrimenti un participio, ὅσσα θέουσ(α): quante tracce la lepre « correndo » ha lasciato sull'erba; oppure θέοντ(α), gli animali « correndo ». Le fonti, che si riferiscono a questo passo, dicono che sono gli animali vivi, e non quelli morti, a lasciare le tracce raccolte dall'odorato dei cani; ma ciò non deve indurci, contro ogni

immaginazione poetica, a introdurre nella lacuna del verso proprio la parola « vivi », ζώοντ' ὅσσ(α): così fece il Diels quando per primo, dietro indicazione del Nauck, introdusse nell'edizione di E. le parole di questo verso, desumendole dal testo di Alessandro. ἀπέλειπε: oggetto sono gli effluvi, come risulta dalle fonti; soggetto è l'animale (oppure gli animali, al plurale neutro).

2. κέρματα: sono le « particelle » degli elementi che compongono le membra, e cioè le ἀπορροαί dei corpi. Dalle fonti non risulta se questo verso, che ho posto come secondo, seguisse o precedesse il primo verso: né si può essere certi che i due versi fossero veramente contigui. La parola κέρματα, oltre che oggetto di ἐρευνῶν, poteva essere anche oggetto di ἀπέλειπε nell'originario contesto grammaticale. μυκτῆρσιν: a queste « narici » si riferisce Aristotele, quando parla dell'olfatto degli animali, prima di citare il n. 96; non si riferisce dunque alla parola ῥινῶν del n. 96 v. 5 (ved. nota).

96: in questo brano è esposto il meccanismo della respirazione, prodotta dall'alternarsi dell'aria con il sangue dentro i vasi capillari. Tale meccanismo è illustrato per mezzo di due comparazioni, che s'intrecciano fra loro, e che descrivono come si alterna l'aria con l'acqua dentro un imbottatoio (κλεψύδρα). Tutto il brano è studiosamente composto (cfr. n. 9), ed è regolato nella sua struttura da manifeste corrispondenze verbali e ritmiche. Sono strofe di versi 1+5, 4, 6, 6, 4. Poiché nelle due sestine il concetto rilevante è contenuto negli ultimi due versi di ciascuna, lo schema si presenta così, dopo la descrizione iniziale di sei versi: 4, 4+2, 4+2, 4. Queste quattro strofe contengono una doppia comparazione, e si corrispondono con lo schema: $A+B$, $C+A'$. I secondi membri di ciascun paragone, coincidenti per il concetto, sono A e A', mentre B e C sono ciascuno il primo membro di due distinti paragoni; ma B e C rispondono insieme a ciò che è detto sia in A sia in A'. Il paragone con la bambina, che fa il gioco della clessidra, è limitato a descrivere la espirazione, nella strofe B; poi l'altro paragone, istituito nella strofe C con l'usuale impiego della clessidra, si riferisce alla inspirazione. Quindi la descrizione del meccanismo è distribuita così nelle quattro strofe:

A: ritirata del sangue con inspirazione dell'aria (vv. 7-8), avanzamento del sangue con espirazione dell'aria (v. 9)
B: introduzione dell'acqua quando l'aria si ritira (vv. 15-6), il che corrisponde all'espirazione
C: espulsione dell'acqua quando l'aria avanza (vv. 21-2), il che corrisponde alla inspirazione
A': inspirazione (vv. 24-5), espirazione (v. 26).

Argomento della respirazione è l'aria, quindi il termine comparato

è l'aria, aspirata ed espulsa. Nella comparazione, il termine corrispondente all'aria deve essere naturalmente l'aria (non l'acqua); e l'acqua, nella comparazione, corrisponde alla funzione che ha il sangue nel meccanismo della respirazione. Tanto l'acqua, quanto il sangue, ai fini della chiarezza, ricevono il medesimo attributo ai vv. 7 e 12, cioè τέρεν, « tornito », « liscio », quindi scorrevole. Come l'acqua, nel recipiente, entra ed esce in rapporto alla pressione dell'aria, così nelle vene il sangue avanza o retrocede in rapporto alla pressione dell'aria.

Il recipiente dell'acqua, in B e in C, è un arnese metallico, χαλκός (v. 10 e v. 17). Tale arnese può essere anche un semplice tubo, αὐλός, nel gioco descritto in B (v. 11); fin qui è un gioco; solo in C si parla del reale impiego di quell'arnese, con tubo e filtro, che serviva per il trasporto del liquido prelevato. Ai fini della chiarezza è usato un unico termine, πορθμός, ai vv. 11 e 18, per indicare l'imboccatura, cioè la parte superiore dell'arnese. Tubo e clessidra corrispondono, nelle comparazioni, alle vene del corpo che respira, le σύριγγες (v. 3). Ma l'attributo descrittivo dell'acqua, in B e in C, è diverso e deve essere diverso, al v. 16 αὔξιμον ὕδωρ, e al v. 22 αἴσιμον ὕδωρ, perché in B l'acqua sale nel tubo, mentre in C l'acqua cola dal filtro.

Aristotele, che di solito è parco nelle citazioni e incurante della forma, ha riportato per intero il lungo brano per l'interesse che questo presenta, sia come composizione letteraria, sia come esperienza fisica. Nei tempi moderni il contenuto fisico del frammento è stato a volte sopravvalutato, in rapporto alle esperienze di Galileo e del Torricelli sulla elasticità e sul peso dell'aria; la questione si trova ricondotta nei giusti termini da M. Timpanaro Cardini, « La clessidra di E. », in *Convegno di studi torricelliani* (1958), Faenza 1961, pp. 151-6. Ma si vedano, qui avanti, anche le note ai vv. 10, 15, 21, e la spiegazione molto elaborata che di questo fenomeno della clessidra viene dato nei *Problemi* del *corpus* aristotelico, 914b, con riferimento ad Anassagora (Test. 26). Si è anche ritenuto che già forse Anassimene, un secolo prima, avesse addotto il confronto con le clessidre per dimostrare come la forma piatta della terra è sostenuta dall'aria che rimane premuta al di sotto; ma nel brano in cui Aristotele, *de coelo* II 13, parla di questo argomento, nomina insieme Anassimene e Anassagora e Democrito; l'inciso, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κλεψύδραις ὕδωρ, può essere ricavato da Anassagora (nominato anche nel brano dei *Problemi*), e non da Anassimene.

1. ὧδε μὲν οὖν: per la collocazione del verso a questo punto, ved. qui sopra la nota introduttiva ai nn. 93-7; per il significato di ὧδε, la nota a n. 1 v. 35. λελόγχασι: è un esempio sicuro di -α- breve nella desinenza verbale -ασι, identico in Omero, *Od.* XI 304 λελόγχασιν ἴσα θεοῖσιν, nella medesima sede del verso, quarto

metro. In tutto Omero, c'è un altro esempio odissiaco di tale *correptio* (*Od.* VII 114 πεφύκασι τηλεθόωντα), sempre nel quarto metro. Anche in E. se ne dà un secondo caso al n. 1 v. 59 πεπήγασιν ἁρμοσθέντα (e naturalmente non si deve leggere -ασ' ἁρμ-, al prezzo di costituire uno spondeo quarto). Anche in Senofane se ne conoscono due esempi (frr. 9 e 32 Diehl). Più incerto, in E., è il caso del n. 21 v. 24 γεγάασιν ἄσπετα πηγήν, che il Bollack, III, p. 125, ha conservato; ma questo caso comporterebbe la *productio* del primo -α-, cioè della vocale breve del tema; il che richiede una laboriosa giustificazione. ὀδμῶν: è la forma ionica e omerica ὀδμή (cfr. lat. *odor*), di contro all'innovazione attica ὀσμή; ved. anche n. 119 v. 5 il composto δαιδαλε-όδμοις.

2. ἀναπνείουσι καὶ ἐκπνείουσι: questa è la lezione autentica, citata con precisione dal filologo e filosofo Demetrio nel testo di un papiro ercolanese (ved. V. De Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Napoli 1923, p. 23, e il testo del papiro a p. 46, col. 43). Le due forme verbali non sono indicativi, ma due participi; sono dativi di comodo, retti da v. 3 τέτανται. Nel testo vulgato del frammento, anche dopo la scoperta del papiro ercolanese (« Herculanensium voluminum collectio altera », vol. VII, 1871), si continua a ripetere la lezione di Aristotele; ma questa, come ora ci rendiamo conto, dava solo il senso del secondo verso di questo lungo brano: ὧδε δ' ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ· πᾶσι λίφαιμοι κτλ. Aristotele non dà il testo preciso del verso, perché inserisce la citazione in un complesso argomento sulla fisiologia della respirazione e sul modo con cui i più antichi fisici avevano trattato di tale argomento: nell'esporre e criticare la teoria di E., vuole insistere su questo, che E., non solo non ha detto quale è lo scopo della respirazione, ma neppure ha distinto le varie specie e famiglie di animali, e non ha distinto la respirazione col naso da questa tracheale, ma ha trattato della respirazione comune a « tutti » gli animali, cioè ha descritto il principio generale di questo fatto fisiologico. Su questo « tutti » Aristotele insiste, ai fini della sua propria discussione sull'argomento; si direbbe che egli ricavi il concetto di πάντα dal testo del v. 1, che non cita; ma introduce πάντα e πᾶσι nel v. 2, per sottolineare la sostanza del concetto di E., e cioè per rilevare che E. non ha distinto le diverse specie di animali, e non ha notato che non tutti gli animali respirano (i pesci). Però non c'è ragione che la parola πάντα figurasse esplicitamente nel testo originale del v. 2; che le parole πάντα e πᾶσι non ci fossero nel verso, lo ha detto in sostanza lo stesso Aristotele, quando comincia a riferire la teoria di E.: « E. parla della respirazione, ma non dice chiaramente quale ne sia lo scopo, né chiarisce la questione che riguarda tutti gli animali, se tutti respirano o no » (*de respiratione* 473a: οὐ μέντοι τίνος γ' ἕνεκα, οὐδὲ περὶ πάντων τῶν ζῴων οὐδὲν ποιεῖ δῆλον, εἴτε

ἀναπνέουσιν εἴτε μή). Quindi Aristotele aggiunge: « trattando della respirazione che avviene con le narici (διὰ τῶν μυκτήρων) E. pensa anche di parlare della respirazione principale... La natura fa uso collaterale della respirazione attraverso le narici (διὰ μυκτήρων) in vista dell'olfatto che hanno alcuni animali... ». Con ciò Aristotele si riferisce all'argomento del n. 95 (non al n. 96 v. 5, ved. nota). Successivamente (ibid. 473b) accenna a questo brano del n. 96, lo riassume, e poi ne riporta il testo completo. Dopo di che (474a) considera il passo da un punto di vista teorico esaminando le conseguenze risultanti dalle dottrine di E., quando si prospettino due casi: 1) se si applica la teoria di E. alla respirazione tracheale; 2) se si applica alla respirazione che avviene attraverso le narici (ved. nota al v. 5). ἐκπνείουσι: a questo participio sono sostituite, nell'adattamento fatto da Aristotele, le parole ἐκπνεῖ· πᾶσι. L'adattamento è solo approssimativo dal punto di vista metrico e linguistico. Infatti lo spondeo quarto è ammesso da E., ma non con la forte interpunzione che qui ἐκπνεῖ comporterebbe, dato che con πᾶσι comincia un nuovo periodo (ved. indice metrico a p. 349). Oltre a ciò, la forma contratta e spondaica ἐκπνεῖ contrasta con le forme sciolte e dattiliche che ricorrono in questo stesso brano, ai vv. 9 e 26 (non ha importanza che nei codici sia scritto ἐκπνεῖ) e al v. 22, ὑπεκθέει. Quindi, neppure sotto questi aspetti si raccomanda il testo vulgato. λίφαιμοι: è un *hapax* di E., e viene inteso λίφ-αιμος come composto di αἷμα con λιπ- (tema verbale di λείπω « lasciare »), nel senso di « esangue », privo di sangue, o meglio « che viene abbandonato dal sangue ». In realtà si tratta di vene e vasi capillari (v. 3 σύριγγες « tubicini, canaletti »), per cui passa il sangue ai fini della respirazione. Si noti anche che la descrizione generale della respirazione comincia con il momento della inspirazione, quando le vene sono piene di sangue e questo ritirandosi lascia il posto all'aria (v. 7) che si precipita nelle vene (v. 8). Aristotele, commentando questo passo, dice che le vene sono occupate dal sangue, ma non lo contengono stabilmente (ἐν αἷς ἔνεστι μὲν αἷμα, οὐ μέντοι πλήρεις εἰσὶν αἵματος); ma non è detto che con ciò intenda spiegare morfologicamente il valore dell'aggettivo λίφαιμος. Questo si potrebbe considerare composto con l'omerico λίπα (cfr. λιπαρός « unto, grasso », ἀλείφω « ungere »), cioè ricalcato sulla formula omerica λίπ' ἐλαίῳ « con olio abbondante » oppure « con olio untuoso »; allora λίφαιμος significa « sanguigno » piuttosto che « esangue ».

5. ῥινῶν: significa « della pelle » (dal nominativo ῥινός), ma anche « del naso » (da ῥίς), al plurale, cioè epiteli e narici. Non è escluso che l'omonimia sia voluta, se E. intendeva esporre il principio generale della respirazione prescindendo dalla trachea e dai polmoni; i pori epiteliali si configurano come minuscole narici.

Si vedano le affinità verbali che abbiamo rilevate al n. 2 v. 5 e al n. 69. In ogni caso escluderei che Aristotele, nella sua critica alla teoria di E., abbia più o meno di proposito equivocato su tale termine, come in genere si ritiene (tranne P. Varvaro, *Studi su Platone*, Palermo 1969, vol. II, p. 1871; e tranne Bollack III, p. 481). In realtà, esponendo il senso del brano di E., Aristotele dice chiaramente (473b): « ... vi sono alcune vene nelle quali c'è sangue, e che tuttavia non sono piene di sangue, ma hanno dei passaggi (πόρους) verso l'aria esterna, che sono più piccoli delle particelle del corpo (τῶν τοῦ σώματος μορίων, e quindi anche del sangue), ma più grandi di quelle dell'aria ». Ora è chiaro che in seguito, quando Aristotele si chiede se E. ha parlato della respirazione tracheale oppure di quella che avviene attraverso le narici e non attraverso la bocca (ved. nota al v. 1), pone una questione teorica, dal proprio punto di vista, e non da quello di E. In sostanza Aristotele non ha affatto equivocato sul testo di E., e neppure ha voluto distorcerlo a scopo polemico; ha notato che è insufficiente e incompleta la teoria di E., come quelle di Democrito e di Platone (472a-b), e l'ha criticata, come fa di solito, e come fa il teorico e non il filologo, in base alla propria teoria. La sua discussione prescinde dal significato della parola ῥινῶν, come prescinde dalla parola λίφαιμοι (v. 2). φόνον: la parola « uccisione » finisce per equivalere ad αἷμα « sangue » (ved. n. 103 v. 3) anche nel linguaggio di E.; così, subito dopo, dice « αἰθήρ » invece di aria, nel v. 6, ed ὄμβρος « pioggia » nel v. 13 invece di acqua, ecc. Si veda anche, al v. 8, l'aria che si avventa come una folle ondata; in realtà si tratta di aria che penetra in minuscoli pori. Tutto ciò contrasta con la graziosa immagine della bambina che gioca (vv. 9-10). In tali contrasti e in tale linguaggio, però, si riflette l'entusiasmo con cui E. è trascinato dalla minuziosa indagine naturalistica; anche il microcosmo, qui descritto, è visto nella grandiosità dell'universo, e ad esso è attribuita la stessa potenza del macrocosmo.

6. εὐπορίην: per la cesura del verso, dissimulata nel nome composto con εὖ, ved. indice metrico a p. 348.

9. ὥσπερ ὅταν...: « come quando », l'attacco della comparazione è di stile omerico. Inoltre è da notare che, nell'articolato periodare dei vv. 9-16, molto vivace e di stile parlato, quasi non si avverte l'anacoluto sintattico; eppure non c'è verbo retto da ὅταν, perché questo ὅταν è ripreso con un εὖτε al v. 11; quindi il βάπτῃσι del v. 12 è retto da εὖτε e non da ὅταν. Pleonastico è poi anche il δὲ al v. 19, nella successiva comparazione. Si noti infine che, grammaticalmente, ad εὖτε μὲν del v. 11 risponde αὐτὰρ ἔπειτα nel v. 15.

10. κλεψύδρην: non è la clessidra per misurare il tempo (come intende A. E. Taylor, p. 554 sg., nel citato commento al *Timeo*), ma una specie di imbottatoio per prelevare campioni liquidi (ved. <

tavole I-IV). Consiste in un piccolo invaso, traforato nel fondo, e munito di un cannello; di questo si tappa con un dito il foro superiore, finché si vuole trattenere il liquido dentro l'invaso. Dunque si riempie per immersione (non per aspirazione, che tuttavia può intervenire per sveltire l'operazione), e poi si svuota a comando, quando si lascia penetrare l'aria nel cannello: dunque non è un congegno a condotta forzata. Secondo la dimensione o la foggia, poteva servire a differenti usi pratici: prelievo di acqua bollente da un paiuolo sul fuoco, oppure di vino dal fondo del cratere sulla tavola, oppure di mosto senza vinaccia da un tino. I reperti archeologici ce ne fanno conoscere vari tipi, fin dall'età arcaica, in bronzo o in argilla: alcuni sono riprodotti da R. Zahn, *Zur Midasvase aus Eleusis*, in « Athenische Mitteilungen » XXIV 1899, pp. 339-44. Si veda in particolare, nelle figure qui allegate, non la terracotta di Tanagra, che è in forma di pisside (simile a quella del Louvre, presentata dal Bollack, III, p. 485), ma piuttosto il bronzo di Galaxidi, che ha la foggia di un aspersorio. Questo bronzo di Galaxidi è alto cm. 30,5; la peretta (κωδύα), traforata alla punta come un filtro (ἠθμός) con numerosi fori (τρυπήματα), è alta cm. 5 e ha il diametro massimo di cm. 5,5; il cannello (αὐλός) è lungo cm. 25,5 con un diametro di mm. 8 e con un foro (ὀπή) di mm. 4 di diametro. Un arnese del genere, per l'uso conviviale, è descritto da Erone come « arnese utile per la mescita del vino », κατασκευασμάτιον πρὸς τὸ οἰνοχοεῖν χρήσιμον (Herodis Alexandrini, Πνευματικά I 7, p. 56, ed. W. Schmidt). Forse il nome usuale di tale arnese era proprio κλεψύδρα, « clessidra »; infatti, anche senza riferimento al testo di E., tale nome è usato da Aristotele nel passo del *de coelo* qui sopra citato, e ancora nella *Fisica* IV 6; inoltre è usato nei *Problemi* del *corpus* aristotelico (per tutti questi passi ved. Test. 26). Simplicio, dieci secoli più tardi, nel commento alla *Fisica* traduce il vocabolo con ἅρπαξ (che è piuttosto un sifone o una pompa), e spiega tale termine in quanto ἁρπάζει τὸ ὕδωρ, « afferra e trascina l'acqua ». Analogamente si spiega la parola κλεψύδρα, in quanto κλέπτει τὸ ὕδωρ, « nasconde furtivamente il liquido ». παίζουσα: la bambina « fa il gioco » della clessidra, imitando quello che fanno i grandi, nel bere a tavola o nel lavoro domestico. Ma perché E. ricorre al paragone con un gioco fanciullesco, e non descrive semplicemente l'uso reale di quel tipo di imbottatoio? Se non si osserva questo, e non se ne adduce il motivo, il paragone con il gioco della bambina sarebbe soltanto un flosculo posticcio nel presente contesto. Si noti dunque che la bambina non riempie la clessidra per immersione, sibbene per aspirazione, sfruttando la pressione dell'aria: tappa il foro del tubo prima di immergere il tubo nell'acqua. In realtà la bambina, nel gioco, esalta il principio della pressione d'aria e della

elasticità dell'acqua: si dovrà immaginare che il gioco consista nel fare passare l'acqua sotto pressione attraverso (διὰ) un adatto tubo metallico (χαλκοῖο) e farla zampillare al di sopra del livello d'acqua contenuta in un secchio (v. 12). Il tubo non è trasparente, ma è di metallo, e il gioco darebbe alla bimba minor diletto se, togliendo la mano dalla bocca del tubo, non vedesse dopo un istante zampillare l'acqua. Tale zampillo dimostra visivamente che, solo quando l'aria esce, entra l'acqua, e non entra invece quando l'aria è premuta dentro il tubo ostruito dalla mano. (Per fare la medesima dimostrazione, dato che la clessidra non è trasparente, si può ricorrere all'esperienza di capovolgerla quando è piena, prima di togliere il dito dal tubo: questa è la dimostrazione addotta in *Problemi* XVI 8, ved. Test. 26). Dunque il paragone con il gioco serve ad E. per descrivere l'espirazione; invece, per descrivere la inspirazione, nella sestina successiva, basta l'impiego reale della clessidra, quando un uomo, dopo averla riempita per immersione e tappato il foro superiore del tubo, in seguito toglie la mano e lascia colare il vino nella coppa, quando l'aria entra nel tubo. εὐπετέος: « agevole », « maneggevole ». Per il gioco non occorre neppure una vera e propria clessidra, ma basta un cannello lungo e sottile, un semplice αὐλός. Il peso attuale del bronzo di Galaxidi, qui presentato nella fig. 1, è di 154 grammi (comunicazione personale di N. Yalouris, direttore del Museo di Atene). χαλκοῖο: per χαλκός nel senso di oggetto metallico, propriam. di bronzo, ved. n. 120 (una spada) e n. 125 (un recipiente).

11. πορθμὸν ἐπ'... θεῖσα: tappando il varco al di sopra; così al v. 18 πορθμοῦ χωσθέντος « impedito il varco ». Si deve intendere il foro superiore del collo della clessidra, detto στόμα « bocca » nei *Problemi* (Test. 26).

12. δέμας: « il corpo » dell'acqua contenuta in un bacile o in un secchio.

14. τρήματα: cfr. il verbo τέτρηνται al v. 4; la parola è più squisita del comune τρυπήματα, usata in *Problemi* XVI 8 (Test. 26). Sono i fitti fori del filtro, in una clessidra reale; Platone adopera, nel *Gorgia* 494b, il termine più elegante, τρήματα.

15. ἀποστεγάσῃ: anche questa, al tempo di E., è una parola ricercata. Infatti il composto ἀπο-στεγάζω è attestato qui per la prima volta, e il verbo non ritorna altrove in E.; sono congetture false quelle che lo introducono ai nn. 58 e 99. ῥόον: è il flusso dell'aria, non dell'acqua. Al v. 25, con la stessa metafora, è chiamato ῥεῦμα; è il πνεῦμα « soffio » del v. 16 e del v. 22.

17. ὡς δ' αὕτως: « e così parimenti », « nello stesso modo di così ». Con questo nesso, che è frequente nel frasario di E., è introdotta una seconda comparazione (*C*), che illustra la inspirazione descritta in *A* ai vv. 7-8 (mentre la comparazione *B* risponde

al v. 9). Dopo di che, al v. 23, con il medesimo nesso è introdotta la strofe *A'*, che è il secondo termine della comparazione *C* ed è anche la conclusione di *B* e *C* presi insieme. Mentre il paragone *B* illustra il movimento dell'ἐκπνεῖν (v. 16 πνεύματος ἐλλείποντος), il paragone *C* illustra quello dell'ἀναπνεῖν (v. 8 αἰθὴρ καταΐσσεται, v. 25 αἰθέρος ῥεῦμα κατέρχεται). ὕδωρ μὲν ἔχῃ: il soggetto non è una persona e tanto meno la bambina, ma è l'acqua, ὕδωρ. Il verbo ἔχω è qui usato come intransitivo, « essere in una certa condizione »; la condizione è detta con le parole κατὰ βένθεα χαλκοῦ, « nelle profondità del bronzo », che significa semplicemente « dentro la clessidra », in maniera da occuparne l'intera cavità.

18. βροτέῳ χροΐ: « per mezzo di corpo umano », vuol dire « con il palmo di una mano ». Non è più la « bella mano » della bimba (v. 11), ma una mano qualunque; ormai E. pensa all'impiego reale e all'uso pratico dell'arnese. Per l'impiego dell'aggettivo βρότειος con significato solenne o generale, ved. n. 1 vv. 36 e 55; per il valore di χρώς, al n. 18 v. 3. ἠδὲ πόροιο: « e quindi il passaggio ». In realtà πόρος è sinonimo di πορθμός, messo a principio del verso; le due parole, formate sul medesimo tema πορ-, sono usate comunemente per indicare vie d'acqua o canali. Qui, πορθμός deve indicare la parte superiore del tubo (ved. v. 11); intenderemo dunque il « varco... e quindi il condotto ». Cfr. la parola πόρος nel n. 6 v. 1, e in senso tecnico nel n. 88.

19. ἐκτὸς... λελιημένος: l'aria rimane fuori del tubo (« deviata fuori », ved. n. 1 v. 35), perché questo è occupato dall'acqua; e l'aria, premendo all'estremità (v. 20 ἄκρα « le parti estreme », ma è l'estremità inferiore) attorno all'uscita (ἀμφὶ πύλας), costringe l'acqua dentro al tubo, ἔσω... ἐρύκει. Dunque ἔσω non si collega a λελιημένος, sibbene ad ἐρύκει; occorre operare una dieresi dei termini congiunti (secondo la terminologia aristotelica, ved. nota al n. 6 v. 14). Per il concetto ved. Test. 26, alla fine del brano dei *Problemi* XVI 8.

20. ἰσθμοῖο: « istmo », nel senso di canale d'acqua. È il complesso dei fori (τρυπήματα) praticati nel fondo della clessidra, da cui cola il liquido prelevato, quando si toglie la mano dalla bocca (στόμα) o foro (ὀπή) del cannello. Esiste nei codici anche la variante ἠθμοῖο, che è il termine usuale per designare un « filtro », e da alcuni editori è preferita. Difficilmente valutabile per sé stesso, o nell'eventuale rapporto con questo verso di E., è il lemma esichiano εἰσθμός, spiegato con la glossa « uno stretto ingresso (εἴσοδος) per l'acqua ».

21. εἰσόκε χειρὶ μεθῇ: « finché l'uomo, con la sua mano, molla »; come al v. 15 ἀποστεγάσῃ ῥόον. Quando si toglie la mano, l'aria penetra dall'alto (v. 22 ἐμπίπτοντος, il contrario di v. 16 ἐλ-

λείποντος) e spinge in basso l'acqua (e questa ὑπεχθέει, v. 22). È notevole che E. attribuisca alla pressione dell'aria la « caduta » dell'acqua; ma è un'intuizione occasionale del peso dell'aria, non una teoria (ved. anche il brano dei *Problemi* nella Test. 26). D'altra parte sappiamo da Aristotele, ved. Test. 16, che in E. mancava la teoria del pesante e del leggero, e tanto più dell'attrazione terrestre, malgrado ciò che E. dice nei nn. 39 e 44.

23. δι' ἀγυιῶν: queste « vie » del sangue sono le vene, cioè le < σύριγγες del v. 3; la lezione è stata ristabilita dal Bollack contro la variante vulgata διὰ γυίων, « attraverso le membra ».

25. κατέρχεται: « scende », ma il verbo non indica qui un < movimento dall'alto al basso, sibbene dall'esterno verso il centro, verso l'interno (v. 24 μυχόνδε), e cioè il movimento del sangue verso il cuore. Con la medesima prospettiva è usato il verbo di significato contrario al v. 26, ἀναθρῴσκῃ « salta su » (anche al v. 9), e così pure l'aggettivo πύματον « estremo » al v. 3. Si veda anche πεσόντα al n. 46.

26. ἴσον: « uguale », cioè per un uguale volume, come αἴσιμον « corrispondente alla spettanza » nel v. 22.

97: ved. Test. 41 e 60. Nel lungo brano del *de sensibus* Teofrasto riassume e presenta in un quadro sistematico la dottrina di E. sugli organi di senso e le percezioni; alla fine espone la teoria di E. sull'intelligenza umana e sulle diverse capacità degli uomini, che dipendono dalle diverse combinazioni e dimensioni delle particelle degli elementi nei corpi e nelle varie parti dei corpi. Non possiamo dedurre, dall'esposizione di Teofrasto, quali termini precisamente aveva usato E. per designare gli uomini molto intelligenti o poco, e le loro diverse attività; le parole poste qui nel testo del n. 97 sono soltanto indicative dell'interessante argomento che E. svolgeva in maniera abbastanza diffusa. L'esposizione di Teofrasto è molto circostanziata; e poiché è posta alla fine del riassunto, è probabile che l'argomento fosse svolto, da E., dopo la descrizione fisiologica degli organi di senso (nn. 92-6), e forse verso la fine del poema fisico. Si può intuire un aggancio fra tale argomento e i nn. 98-9, che per noi costituiscono il finale del poema. D'altra parte, l'argomento degli organi di senso e dell'intelligenza umana, verso la fine del poema, si ricollega all'argomento svolto nell'esordio, a principio del primo libro, sul criterio e sui modi della conoscenza.

98-9: *Finale.* In rapporto all'argomento dell'intelligenza, e delle < capacità umane, svolto nel n. 97, si può intendere meglio questo elenco di attività pratiche contenuto nel n. 98: in particolare il v. 2, quando E. dice di riservare, per Pausania « soltanto », questi

insegnamenti di ordine tecnico. È un omaggio all'intelligenza di Pausania. Si badi bene che non si tratta di un insegnamento segreto, ma privato, perché di ordine tecnico e non filosofico. Si tratta di attività medica e di tecnica ingegneristica. Ma tutto è espresso nel linguaggio intenso e denso di E., quindi si presta a malintesi o a facili travolgimenti: eliminare la vecchiaia, fermare il vento, produrre l'acqua, risuscitare un morto. Il brano ha dato luogo in antico a divertite caricature e ad una ricca aneddotica (non meno del proemio del poema lustrale, ved. al n. 100); e tale aneddotica infiora la vita romanzata di E., che Diogene Laerzio ci ha trasmesso con molto impegno e diligenza (Test. 101-3, 108-10). Purtroppo, anche per i moderni, la caricatura e l'aneddoto finiscono per diventare dati biografici, malgrado le palesi falsità; ved. J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand 1894; J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Parigi 1953; J. Brun, *Empédocle*, Parigi 1966.

Che questo brano appartenga al finale del poema fisico, risulta in maniera esplicita da una testimonianza di Plutarco (*Symposiacae quaestiones* VIII 8, 1), quando cita le parole del n. 99 e allude al v. 3 del n. 98 (παύσεις... ἀνέμων μένος). Ma dimostrare ciò è diventato un problema, che richiede più lungo discorso, dopo che il testo della testimonianza di Plutarco è stato alterato con una serie di congetture costruite una sull'altra dagli editori di Plutarco e di E., in maniera da trasfigurare completamente il significato della testimonianza e le parole di E. citate in essa. Di ciò ho discusso partitamente in un articolo, « Qualche frammento di E. », in *Studi in onore di C. Carbonara*, Napoli 1975, e non credo che sia il caso di ripetere le argomentazioni. Il testo di Plutarco è riportato qui, nel commento al n. 99.

98, 2. κρανέω τάδε: il « questo » si riferisce agli argomenti che ora E. elenca, agli insegnamenti che si propone di impartire; cfr. nel n. 1 v. 34 un analogo τάδε e al v. 39 ταῦτα δὲ πάντα. Quindi il verbo κρᾱαίνω, κραίνω, avrà qui il significato, forse originario, di « condurre a termine, completare », piuttosto che quello più comune di « compiere, realizzare » (ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 576). Quanto alla forma del futuro κρανέω, penso che sia bisillabica, con sinizesi (la sinizesi è possibile anche nell'esempio omerico di *Il.* IX 626 κρανέεσθαι); infatti è probabile che -α- sia lungo per contrazione, essendo il verbo formato sulla stessa base dell'omerico κρᾱτός, Zenodoto κρητός, e κρᾱατος; è lungo in Eschilo, *Ag.* 1340, nel futuro ἐπικρᾱνεῖ (che viene corretto a torto nel presente ἐπικραίνει, oppure nel cong. aor. ἐπικρᾱνῃ, cfr. κρηῆναι, κρῆναι, att. κρᾶναι).

5. παλίντιτα: è *hapax* omerico, in un verso fisso, *Od.* I 379 = II 144, dove è collocato alla dieresi bucolica come qui, παλίντιτα

ἔργα γενέσθαι. In Omero questo aggettivo (da τίω, τίνω « apprezzare, stimare ») significa i fatti nuovi « apprezzati in contraccambio », che Telemaco si augura di ottenere dagli dei contro le malefatte dei proci. E non si può cambiare tale significato nel verso di E.; si intenda dunque che i venti torneranno « di nuovo apprezzati », dopo che erano stati deviati con opportuni mezzi per proteggere il raccolto. La variante παλίντονα è deteriore nel verso di E., appunto perché è banale nel significato: sarebbero i venti che ritornano a soffiare al contrario di prima.

6. ἐξ ὄμβροιο: qui allude alla difesa « dalla pioggia » e dall'umido, per gli uomini e le cose, e in particolare alle previdenze per lo scolo delle acque piovane, nei campi e in città, e per l'arginatura dei torrenti.

8. αἰθέρι' ἀΐσσονται: è la pioggia artificiale per innaffiare i campi, come si pratica oggi con le pompe di vario tipo. Allora si praticava, come si può immaginare, con pompe che sfruttavano il dislivello del serbatoio. È qui descritta un'opera di ingegneria idraulica, la costruzione di un serbatoio d'acqua piovana, riempito in inverno, e sfruttato in estate per l'innaffiamento a spruzzo mediante le pompe. Perciò E. dice, con il solito linguaggio immaginoso, che « i torrenti si lanciano al cielo », cioè che l'acqua è spinta in alto, per innaffiare, anzi per nutrire le piante (ῥεύματα δενδρεόθρεπτα). È forse inutile ricordare le incertezze grafiche dei codici di Diogene e Tzetze, che citano il brano, e tanto più le curiose ed incredibili congetture con cui si è creduto di rimediare ad un semplice itacismo e ad uno scambio di lettera onciale. In realtà, rispetto al testo dei codici, c'è solo da segnare l'apostrofo in αἰθέρι', in modo da intendere non il dativo αἰθέρι (con guasto metrico e grammaticale), sibbene αἰθέρι(α). Per la collazione completa delle varianti nel testo dell'intero frammento, si veda l'articolo di P. Leone, *Tzetziana*, p. 9 sg., citato qui avanti a p. 335, nota 1.

9. Ἀΐδαο: quadrisillabo, e con desinenza eolica di genitivo in -āo; è forma omerica, non ionica: ved. anche a n. 31 v. 2. È superfluo aggiungere che « riportare su dall'Ade un uomo morto e sepolto » vuole significare soltanto un intervento medico prestigioso, e non un prodigio o un miracolo.

99. ἄλλ' οὔπερ ἐλάσσω: è un'ovvia lettura di ciò che è scritto nel codice di Plutarco (ἀλλ'ὅπερ ἐλάσσω) ed è probabilmente la clausola di un esametro; si veda in fine di verso il neutro ἐλάσσω in n. 21 v. 18 ἄλλα δ'ἐλάσσω, e in n. 11 v. 4 il singolare ἐλάσσων. La citazione di E., nel passo di Plutarco qui sopra ricordato, è inserita in una discussione che riguarda due consuetudini dei pitagorici, l'astinenza dai pesci e la « astinenza dalle ciarle », ἐχεμυθία, ossia il divieto di propalare la dottrina segreta della setta. A que-

sto proposito Plutarco ricorda che anche E. « con il precetto di sedare i venti termina i suoi insegnamenti alla maniera pitagorica, mentre l'animo gliene serra dentro "altri non certo minori" »: τῷ παυσαμένῳ (leggere τῷ παῦσ' ἀνέμων) Πυθαγορικῶς περαίνειν τὰ δόγματα στέγουσαι (leggere στεγούσης) φρενὸς « ἄλλ' ο<ὔ>περ ἐλάσσω ». Con l'espressione τῷ παῦσαι ἀνέμων Plutarco si riferisce evidentemente al brano del n. 98 v. 3 παύσεις δ'... ἀνέμων μένος. D'altra parte, queste parole di E. ἄλλ' οὔπερ ἐλάσσω, che Plutarco riporta in connessione con il n. 98, si riflettono probabilmente nella parole τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω che si leggono in una testimonianza di Satiro; la riporta Diogene Laerzio (VIII 2, 59), quando cita l'intero brano del n. 98 interpretandolo naturalmente in chiave misteriosofica. Si diceva che Gorgia avesse raccontato di avere assistito a qualche prodigio compiuto da E. (γοητεύοντι), e Satiro aggiungeva che non c'era nulla di strano in ciò, perché E. stesso aveva promesso prodigi e anche più, τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω, con il brano del n. 98: ἀλλὰ καὶ αὐτὸν διὰ τῶν ποιημάτων ἐπαγγέλλεσθαι τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω, δι' ὧν φησι· (e riporta i nove versi del n. 98). Dopo di che Diogene Laerzio, sulla fede dello storico Timeo, racconta la storiella dei venti acchiappati con otri di pelle d'asino, disposti sulle alture, per cui E., avendo sedati i venti che nuocevano alla campagna, fu salutato con il titolo di κωλυανέμας, « carceriere dei venti »: κελεύσας ὄνους ἐκδαρῆναι καὶ ἀσκοὺς ποιῆσαι περὶ τοὺς λόφους καὶ ἀκρωρείας διέτεινε, πρὸς τὸ συλλαβεῖν τὸ πνεῦμα· λήξαντος δὲ κωλυανέμαν κληθῆναι. Dopo di che, l'infaticabile Diogene Laerzio, sulla fede di Eraclide, racconta l'altra storiella della donna spirata da trenta giorni, che E. prontamente risuscitò; e questa nuova comica, naturalmente, è fiorita sull'ultimo verso del brano succitato, il n. 98. Si vedano le Test. 101 e sgg.

POEMA LUSTRALE

Per il significato di questo poema, o piuttosto epistola didattica, ved. alle pp. XIII-XXIV; per l'ordine dei frammenti alle pp. 337-40.

100, 1. ὦ φίλοι: è l'inizio del poema, come assicura la testimonianza (ved. Test. 98) di Diogene Laerzio. Si noti che la tradizione dell'epistola dottrinaria giunge fino ad Orazio, che con l'*Ars poetica* si rivolge, come E., agli *amici*, e i suoi amici sono i *Pisones*. Occorre subito precisare, infatti (contro l'interpretazione del Karsten, ripetuta dallo Stein, e poi prevalente), che E. non si rivolge al popolo che forma la *polis* di Agrigento; i suoi amici, φίλοι, sono i maggiorenti dell'ἄστυ, cioè dell'acropoli (v. 2 ἄκρα πόλεος). μέγα ἄστυ: l'acropoli è la sede del governo e del culto ufficiale della città: e un ἄστυ, sulla vetta della città, non è mai grande (μέγα) in senso spaziale, ma «importante». A tale riguardo lo storico Timeo calcolava l'alto numero di abitanti, che alla fine del quinto secolo contava lo stato di Agrigento: circa 200.000, di cui più di 20.000 erano cittadini con i diritti corrispondenti, il resto schiavi e meteci; ved. Test. 79 (Timeo) e Test. 103 con la nota relativa. Lo stesso Timeo, e sempre in rapporto a questi versi (ved. Test. 107), notava che il comportamento politico di E. fu quello di un vero democratico (e tale fu giudicato anche da Aristotele, ved. Test. 104), ma il suo animo e i suoi pensieri non apparivano tali nel poema. Infatti, in questo brano del proemio, viene manifestato piuttosto un senso di distacco dal volgo, e di compatimento, per quanto affettuoso. Anche Sesto Empirico (ved. al v. 13), che ai vv. 4-5 aggiunge la citazione dei vv. 13-4 per mostrare i sentimenti di E. verso la gente, ci suggerisce indirettamente che gli amici del nobile E., quelli che lui può chiamare φίλοι (anche nel n. 101), non sono i popolani, ma i nobili. Ciò giustifica gli alti e speciali elogi, che nei vv. 1-3 sono rivolti a tali amici. κατὰ: «lungo la riva», si riferisce non tanto all'ἄστυ del v. 1, quanto alla πόλις del v. 2, che si stendeva ai piedi dell'ἄστυ, lungo la riva del fiume.

2. ναίετ': occupare la rocca significa essere cittadini, al governo della città, e non abitare ad Agrigento. ἔργων: non sono opere generiche, ma azioni di governo. Giova ricordare l'inizio di un'ode giovanile di Pindaro, *Pyth.* 12, che si rivolge ad Agrigento come città e come rocca, e quindi usa un frasario che è simile e diverso da quello empedocleo, a parte l'esuberanza dello stile; l'ode celebra la vittoria conseguita a Pito da un auleta agrigentino, Mida, negli agoni delfici musicali:

αἰτέω σε, φιλάγλαε, καλλίστα βροτεᾶν πολίων,
Φερσεφόνας ἕδος, ἅ τ' ὄχθαις ἔπι μηλοβότου
ναίεις Ἀκράγαντος εὔδματον κολώναν, ὦ ἄνα,...

« Ora ti invito, o splendida, la più bella delle umane città, dimora di Persefone; tu che abiti il poggio turrito, sorgente sulle rive dell'ubertoso Acragante, o sovrana: accogli benevola questa corona che il favore degli immortali e degli uomini ha decretato da Delfi al nobile Mida, e accogli lui stesso che ha vinto tutta l'Ellade nell'arte (della melodia policefala inventata da Pallade Atena) ». L'ode pindarica era certamente nota e famigliare ad E., perché fu cantata la prima volta ad Agrigento pochi lustri avanti la giovinezza di E., per la vittoria di Mida del 490 a.C.; è questo il tempo in cui il nonno di E. vinceva una gara equestre degli agoni olimpici, nel 496 (ved. Test. 97).

3. ξείνων... λιμένες: lo storico Timeo (presso Diodoro XIII 83) riferiva questo particolare a un fatto preciso, cioè all'ospitalità offerta agli stranieri da alcuni ricchi cittadini di Agrigento (ved. Test. 79). Anche da ciò risulta chiaramente che E. si rivolge ai nobili della città, e non allude a generici sentimenti di cortesia popolana verso gli stranieri. κακότητος ἄπειροι: il v. 3 è citato isolatamente da Diodoro Siculo, nel brano ricordato qui sopra; fu inserito dallo Sturz in questo esordio che è citato da Diogene Laerzio; nei codici di Diogene, e nella tradizione antologica della *Palatina* e della *Planudea*, il verso è omesso. Ma l'inserzione è certamente giusta, e importa molto che proprio il concetto espresso con κακότητος ἄπειροι sia presente qui fin dall'inizio del poema: è un concetto essenzialmente etico, che poi rappresenta il filo conduttore dell'intero poema. La parola stessa, κακότης, ritorna ai nn. 102 e 124, per significare che essere immuni da ogni malvagità è ciò che assolutamente importa fra gli uomini.

4. χαίρετ': è il saluto usuale e specialmente affettuoso, che si usa con gli amici (come commenta Euripide, *Medea* 664); oltre che un saluto, è un modo di compiacersi, di rallegrarsi con gli amici; nel caso specifico E. si compiace con loro per i motivi che ha detto prima, e soprattutto perché sono κακότητος ἄπειροι; è questo il culmine nella serie degli elogi che E. formula. ἐγὼ δ' ὑ-

μῖν θεός: alle lodi degli amici, ora seguono quelle di E. non meno intense e superlative. Ma si badi bene che E. riferisce ora le lodi che gli amici fanno di lui. Non deve sfuggire il collegamento che nella struttura verbale si istituisce tra v. 1 ὦ φίλοι... χαίρετε e v. 4 ἐγὼ δ' ὑμῖν. Il significato di questo passo fu già alterato in antico, e lo è tuttora. Il confronto che si usa fare con espressioni parallele (Inno omerico *a Demetra* v. 120: χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν μυθήσομαι) è solo esteriore e non è valido per la sostanza; nel passo di E. il dativo ὑμῖν non risponde all'usuale impiego del dativo di termine o di comodo, ma il complesso dell'espressione (ὑμῖν θεὸς... ὥσπερ ἔοικα) dimostra che ὑμῖν significa « secondo voi », in latino *apud vos*; è il dativo di citazione. Dunque il pronome ὑμῖν non va congiunto concettualmente a πωλεῦμαι (cammino per voi, al vostro cospetto), né va unito a τετιμένος (stimato da voi) e tanto meno a μετὰ πᾶσι (fra tutti voi), ma concettualmente va piuttosto unito ad ὥσπερ ἔοικα.

5. ὥσπερ ἔοικα: dall'interpretazione di questo inciso dipende in gran parte la corretta esegesi del passo. L'espressione è stata curiosamente fraintesa, forse anche perché è prevalsa per lungo tempo la lezione deteriore, cioè un banale ὥσπερ ἔοικε « come sembra ». Questa è la variante presentata dalla tradizione antologica (*Palatina* e *Planudea*), e non da Diogene Laerzio. Ma sul valore di ἔοικα non ci può essere dubbio; va sottinteso il dativo (θεῷ) secondo l'uso prosastico e poetico: « assomiglio a qualcuno » nel senso di « dare l'impressione di essere qualcuno senza esserlo ». È usuale in Omero il participio ἐοικώς con il dativo, nelle comparazioni, ed è omerica ad es. la frase δέμας δ' ἀνδρεσσιν ἐΐκτην (*Il.* XXI 285): sono Atena e Posidone che assumono sembianze umane. Si veda anche *Od.* XVI 187 citato qui avanti (τί μ' ἀθανάτοισιν ἐίσκεις), e per esempio Eraclito fr. 1 ἀπείροσιν ἐοίκασι πειρώμενοι (« gli uomini fanno l'impressione di esserne ignari, mentre non sono ignari di tali parole e fatti che io dimostro »); Aristotele, *de sensu* 437b: Ἐμπεδοκλῆς δ'ἔοικε νομίζοντι ὁτὲ μὲν... ὁτὲ δὲ..., « E. fa l'impressione di uno che a volte ragiona in un modo e a volte in un altro ». E così Teocrito 1, 86 (« Dafni era riconosciuto per un nobile bovaro qual è, ma ora ha l'aria di essere un volgare capraio, dal modo come si comporta »): βούτας μὲν ἐλέγευ, νῦν δ' αἰπόλῳ ἀνδρὶ ἔοικας. In conclusione, E. dice che secondo gli amici agrigentini egli fa l'impressione di un dio quando va in giro fra la gente, perché dalla gente viene stimato ormai non come un uomo qual è, ma come un essere superiore. Questo è ciò che dicono di E. i suoi amici, e non lo dice E. di sé stesso. Ed è questa una maniera eulogica e confidenziale, questa che usano gli amici di E., per esprimere un apprezzamento superlativo; l'espressione popolaresca tuttavia discende da remote origini, attraverso Omero (e

Saffo). Si veda anche la testimonianza di Luciano in nota alla Test. 108: E. appare a Menippo, sulla luna, ed essendo da lui scambiato per un demone lunare, lo rinfranca con un verso di Omero: « non sono affatto un qualche iddio; perché mi vuoi assomigliare agli immortali? » (*Od.* XVI 187 οὔ τις τοι θεός εἰμι· τί μ' ἀθανάτοισιν ἐίσκεις;).

6. ταινίαις τε: un altro equivoco esegetico si è prodotto su questo verso. Come abbiamo visto che E. non dice di essere un dio, tanto meno dice ora di andare in giro addobbato con infule e corone. Tali addobbi convengono alle statue degli dei nei giorni di festa; e questo v. 6 non si riferisce ad E., ma va coordinato con θεὸς ἄμβροτος al v. 4 (dopo la frase grammaticalmente principale, ma concettualmente secondaria, del v. 5 πωλεῦμαι). Dunque il testo dice: Quando io vado in giro, do alla gente l'impressione di una statua divina, secondo voi. Una interpretazione di questi versi, che è esatta per la sostanza, si riflette in una notizia raccolta da Diogene Laerzio (Test. 111) sull'abbigliamento e il comportamento di E.; la notizia appare autoschediastica, e si conclude con queste parole: « quando i cittadini lo incontravano, giudicavano il suo aspetto come segno di una certa superiorità », οἱονεὶ βασιλείας τινὸς παράσημον, o sia pure « come distintivo di una certa regalità »; ma non dice « contrassegno di divinità ». Proprio in base a questi versi Timeo (ved. Test. 107) definiva E. come un vanaglorioso, ἀλαζών (oltre che egoista, φίλαυτος, per cui ved. la nota al v. 13); ma in questo giudizio si riflette tutt'al più una critica a quell'autocompiacimento che E. dimostra nel riferire la superlativa immagine usata per lui da qualche amico (come per esempio ἔοικέν τινι θεῷ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πωλούμενος, E. dà l'impressione di essere un dio quando va in giro).

7. τοῖσιν ‹ἄρ'› ἀμ‹φ'› ἂν ἵκωμαι: ricollegandosi al giudizio che gli amici danno di lui, ora E. riferisce l'interesse che realmente suscita la sua presenza in altre città. A collegare questi concetti serve la congiunzione ἄρα, da me integrata. Il testo tramandato è lacunoso metricamente (sotto tale rispetto fu già emendato verso il 1300 da Massimo Planude in τοῖσιν ἅμ' ‹εὖτ'› ἂν ἵκωμαι), ed è guasto per il senso (τοῖσιν ἅμα, « insieme con questi »). In ogni caso, il pronome τοῖσιν non può riferirsi alle corone del v. 6, ma alla gente del v. 8; quindi τοῖσιν=οἷς è pronome relativo. Questa frase relativa del v. 7 è anticipata sulla frase principale del v. 8; si intenda dunque: ἀμφὶ οἷς ἂν ἵκωμαι, σεβίζομαι ἀνδράσιν « sono venerato dagli uomini presso cui io giunga ».

9. ἐξερέοντος: si riferisce ad E., ed è genitivo assoluto con valore temporale, « quando io mi accingo ad esporre dov'è la via che conduce al profitto ». In Omero, generalmente, la forma ἐξερέω è il futuro (ἐρῶ) del presente εἴρω « dire, esporre a parole »;

e tale è il significato di ἐξερέω in E., l'unica volta che compare, al n. 101, cioè nel frammento che comincia con ὦ φίλοι come il n. 100, e che doveva leggersi nel poema lustrale poco dopo questo brano del n. 100; perciò suppongo che ἐξερέω abbia il medesimo significato anche qui nel n. 100 v. 9, e sia quindi da riferire ad E., quando questi annuncia l'argomento dei suoi colloqui o di una sua conferenza in qualche città. La lezione ἐξερέοντος implica una minima correzione rispetto alla lezione tramandata, ἐξερέοντες: questo nominativo plurale si spiega facilmente come assimilazione morfologica al precedente plurale μυρίοι, secondo uno dei più comuni errori grafici che si riscontrano in ogni tradizione manoscritta (ved. anche al n. 122 v. 5). Invece, leggendo ἐξερέοντες come nominativo plurale secondo il testo vulgato, si assume che questo sia il participio presente di ἐξ-ερέω equivalente di ἐξ-ερεείνω « interrogare »; la forma compare effettivamente in alcuni passi dell'*Odissea* (ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 370); quindi si interpreta così: « mi seguono interrogando dove è la via che conduce al profitto ». Ma non è questo, come si vede dal seguito, ciò che la gente vuole sapere e che chiede ad E. πρὸς κέρδος: il vero profitto è quello dell'animo, e questo è anche l'argomento dell'intero poema lustrale; la via per raggiungerlo è a volte malagevole (ἀτραπός, hom. ἀταρπός, è propriamente un sentiero che sale; ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 134). Ma κέρδος significa anche il guadagno materiale, il profitto personale; in tale senso la gente interpreta l'annuncio di E., perciò corre in folla ad ascoltarlo: questa è la triste costatazione che fa E. nei versi seguenti, l'amara esperienza che riferisce ai nobili amici, quando questi gli dicono che alla gente egli sembra un dio.

10. οἱ μὲν ... οἱ δ': dovrebbero essere due frasi participiali, che si appoggiano al verbo ἔπονται della frase principale; la prima è κεχρημένοι, ma la seconda delle due frasi si sviluppa in una frase di modo finito (ἐπύθοντο), a cui è poi collegata la frase participiale πεπαρμένοι, e questa corrisponde al primo participio κεχρημένοι. Si veda analoga ma più semplice struttura al n. 4 vv. 47-50 e al n. 21 vv. 3-6. Il rilievo grammaticale ha importanza per l'esegesi: infatti la varietà sintattica conferisce molta vivacità al periodo, per questa sua articolazione delle frasi, ma il concetto espresso nei vv. 10-2 è assolutamente unitario, e riguarda un argomento solo, cioè la preoccupazione che hanno gli uomini della propria salute corporale, e l'angoscia che se ne fanno. μαντοσυνέων: non si tratta di previsioni nel senso di « oracoli », « Orakelsprüche »; la gente vuole previsioni sulle proprie svariate malattie, ἐπὶ νούσων παντοίων; ciò è detto nella frase successiva, alla fine del verso, ma tale precisazione vale anche per le μαντοσύναι all'inizio del verso. Si tratta dunque di una prognosi, che viene richiesta ad E.; infatti

E. era medico del corpo, prima ancora che dell'animo. κεχρημένοι: è indicato qui il bisogno che si prova di ricevere dal medico una diagnosi confortante; qui il verbo χράομαι, con il genitivo, ha l'usuale significato di « avere bisogno » (e non quello di « interrogare un oracolo »). Ma la rappresentazione di E. come profeta e taumaturgo, che fa parte della sua biografia romanzata, deriva proprio da questi versi interpretati male o maliziosamente; un erudito antico, Eraclide (come sappiamo da Diogene Laerzio, ved. Test. 103), desumeva proprio da questi versi che E., oltre che il medico, faceva anche l'indovino: non solo ἰατρός, ma anche μάντις.

11. εὐήκεα: « ben affilato », da εὐήκης. L'aggettivo è composto come ταναήκης (n. 125), cfr. τὸ ἄμφηκες, in Sofrone τὠμφᾶκες, il coltello a due tagli. Si deve rinunziare alla vulgata accentazione εὐηκέα, da εὐηκής; tanto più che, se questo composto di ἄκος « rimedio » fosse documentabile (come in Sofocle ἀν-ηκής « insanabile »), dovrebbe avere senso passivo, « sanabile », piuttosto che attivo (« salutare », « ein heilbringendes Wort », come si traduce). Il Bergk, pur ritenendo che εὐήκεα fosse scritto nei codici, suggerì di scrivere εὐηκέα, e questa è poi diventata tacitamente la lezione vulgata. Lo Stein attribuisce ai codici la lezione εὐηκέα (rimandando al Lobeck, *ad Aiacem* v. 286); ma, come è noto, l'accentazione segnata nei codici non ha usualmente alcuna autorità di tradizione, e dipende solo da interpretazione bizantina dei testi, quando dalla scrittura onciale si passò alla minuscola; solo questa era fornita di un regolare sistema di accenti e spiriti. Lo Scaligero aveva congetturato εὐηχέα, da εὐ-ηχής, composto con ἠχώ «eco»; si veda invece al n. 122 v. 1. βάξιν: tanto μαντοσύνη nel verso precedente, quanto βάξις in questo verso, sono parole intense ed elevate, che convengono al linguaggio carico e fantasioso di E.; qui non vogliono significare un responso oracolare, ma soltanto una predizione (μαντοσύνη) nel senso di previsione diagnostica, e un responso (βάξις) nel senso di referto medico. L'evidente significato di βάξιν rispetto ad ἐπὶ νούσων assicura anche il significato di μαντοσυνέων in senso medico; infatti il concetto dell'intero periodo è unitario, come ho detto: alcuni hanno bisogno di una prognosi rassicurante, altri ammalati invece « già s'informarono sulle loro malattie » (ἐπὶ νούσων ἐπύθοντο), e già n'ebbero il ferale responso (κλυεῖν εὐήκεα βάξιν), e perciò vivono nel terrore della morte (v. 12). Tale interpretazione risulta anche da considerazioni obiettive, anzitutto da ἐπύθοντο; questo è un tempo passato (non deve essere tradotto con un presente) e regge l'infinito aoristo κλυεῖν con valore consecutivo: « s'informarono (sulle proprie malattie) in maniera di avere sentito (il responso) ». Questa frase, così intesa, è necessaria premessa al concetto espresso nel v. 12; si inserisce nel contesto come una frase participiale, ma tale sin-

tassi non può oscurare il manifesto parallelismo che sussiste fra i due participi perfetti, οἱ μὲν κεχρημένοι (v. 10), οἱ δὲ πεπαρμένοι (v. 12). Si veda a tale proposito anche la testimonianza di Clemente, riportata qui di seguito.

12. ἀμφί: è avverbiale, da unire a πεπαρμένοι; non è preposizione. φόβοισιν: nella necessaria integrazione del v. 12 ho introdotto il concetto del φόβος, il terrore della morte imminente, che mi sembra molto adatto al contesto (cfr. n. 2 vv. 10-7). Più generica era la congettura del Diels, eseguita sul testo di Clemente: πεπαρμένους ‹ἀμφὶ μόγοισιν›, oppure quella del Bergk, ‹ἀμφ' ὀδύνῃσιν›, che ripete l'espressione di Apollonio, *Argonautica* IV 1067, o degli orfici *Lithica* v. 496 (ma non perciò s'impone, tanto più che comporta la correzione di χαλεποῖσι nel femminile χαλεπῇσι). Tutto il verso è omesso nella tradizione manoscritta di Diogene Laerzio e in quella antologica; compare invece, ma lacunoso, nella tradizione di Clemente Alessandrino (*Stromata* VI 30). Questi riassume l'intero periodo a cominciare dalla frase principale, v. 8 οἱ δ'ἄμ' ἔπονται (che Clemente traduce con παρακολουθεῖν τε αὐτῷ); e in tale riassunto, che coglie l'essenziale trascurando i vv. 9 e 11, è messo bene in evidenza il collegamento fra i due participi dei vv. 10 e 12, di cui si diceva qui sopra. Clemente contrappone quelli che attendono una previsione e quelli che sono sicuramente ammalati (οἱ δ'ἐπὶ νοῦσον). Dice infatti così: παρακολουθεῖν τε αὐτῷ ἔλεγεν τοὺς μὲν μαντοσυνῶν κεχρημένους, τοὺς δ'ἐπὶ νοῦσον δηρὸν δὴ χαλεποῖσι ‹φόβοισι› πεπαρμένους. Così credo che vada ricostruito il testo di questa frase; un sostantivo è stato omesso per omoteleuto dopo χαλεποῖσι, e non dopo πεπαρμένους. Un altro trascorso grafico è da trascurare nella tradizione manoscritta di Clemente: νοῦσον σιδηρᾶν, poi corretto in -όν, la malattia del ferro, invece di νοῦσον δηρὸν κτλ.

13. ἀλλὰ τί ...: per la successione immediata, o quasi, dei vv. 13-4 dopo il v. 12, si veda a p. 337; Sesto Empirico cita i due versi insieme ai vv. 4-5, dal medesimo contesto, per controbattere il giudizio di vanaglorioso e superbo formulato su E. in base a tali versi. Timeo, come abbiamo già accennato nella nota al v. 6, lo aveva detto vanaglorioso ed egoista. Certamente E., in questo esordio del poema lustrale, dimostra di sentire la propria superiorità e un certo disdegno per il volgo (e ciò prova una volta di più che si rivolge in questo esordio a nobili amici e non ai popolani; ved. nota al v. 1); ma più ancora egli dimostra una profonda commiserazione per la gente, perché la gente si preoccupa della propria persona transeunte, e non è sorretta da quelle convinzioni (ved. n. 101), e da quelle conoscenze e teorie, che dovrebbero servire a liberarla da ogni affanno; la gente non conosce quale è il vero profitto (ved. al v. 9), che consiste anzitutto nella conoscenza della

realtà naturale (ved. al n. 2) e quindi nella liberazione dalle inutili angustie e dal terrore della morte (vv. 10-2). Di questo brano del n. 100 è stato alterato in più punti il senso letterale, come abbiamo visto, ma più ancora ne è stato falsato, già in antico, il tono generale e lo spirito. Sesto Empirico, nei suoi *adversaria* contro i grammatici, vuole difendere E., o piuttosto vuole accusare i grammatici, ossia gli eruditi o i professori, perché non sanno intendere il vero spirito di un testo come questo. Dopo avere citato i vv. 4-5 e 13-4, dice così (*adversus grammaticos* I 302): « Questi versi, un grammatico o un ignorante crederà che siano stati scritti da E. per vanagloria e per un certo disprezzo degli altri uomini, mentre ciò è ben lontano non solo da un filosofo di tale statura, ma da chi abbia anche modesta esperienza di studi filosofici; e chi parte da una teoria fisica, e sa bene che è molto antico il concetto che il simile si conosce mediante il simile (Pitagora, Platone nel *Timeo*, e molto prima di Platone lo stesso Empedocle, n. 1 vv. 56-8), comprenderà che E. definì sé stesso come un dio in quanto egli solo, serbando libera e pulita la propria mente dal male, riesce a cogliere il dio esterno mediante il proprio dio interno ». È una difesa di E. piuttosto metafisica e poco filologica, ma non sorprende in un filosofo che, per quanto pirroniano e di scuola scettica, viveva alla fine del secondo secolo d.C.; invece nessun greco del quinto secolo a.C. poteva pensare seriamente di definirsi divino; tanto meno E., ved. n. 103 vv. 9-10. D'altra parte, già molto prima di Sesto Empirico, era diventato un argomento usuale, un *topos*, negli scritti di etica, la questione della superbia prodotta dall'eccellenza del pensiero filosofico: si veda la Test. 88, dal *de vitiis* di Filodemo, e il testo anonimo di un altro papiro ercolanese (n. 1788, fr. 3), citato nell'apparato (p. 72): di questo ho parlato in una nota su « E. nei papiri ercolanesi », in *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975.

102. νηστεῦσαι: propriamente « essere digiuno », cfr. n. 1 v. 52 ἐνὶ σπλάγχνοισι « nelle viscere ». Nessuna specie di κακότης, a guisa di un cibo, deve essere introdotta nel proprio corpo, che è corpo e pensiero insieme. Ho collocato verso il principio del poema lustrale questo frammento; poteva anche leggersi altrove nel corso del poema, tuttavia in esso è esposto un precetto che costituisce il tema fondamentale del poema. In ogni caso un concetto simile, se non proprio con queste parole, doveva essere esposto prima del n. 103, cioè prima del decreto divino contro ogni specie di κακότης. Si veda anche, in Platone, il modo con cui è introdotta la legge di Adrastea nella famosa pagina del *Fedro* 248b-c; ivi ritorna insistente l'immagine del cibo e del pasto e del nutrimento: ... τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται ... τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστιν... ψυχῆς

τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος... ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται. θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε· ἥτις ἂν ψυχή, κτλ. ...« Così le anime ricevono un nutrimento di fumo; ma il grande impulso che l'anima sente di vedere dove è la pianura della verità, dipende dal fatto che in quel prato si trova il pascolo adatto a lei per fare colazione, e la sua natura alata richiede di essere nutrita con il cibo che rende l'anima leggera; e poi c'è la legge di Adrastea, che dice così: Ogni anima ecc. ». Si noti fin d'ora che Platone parla di *anima*, dove E., conformemente alla propria teoria fisica, non poteva parlare d'altro che di *animus*; ved. n. 1 vv. 56-66, e qui avanti ai nn. 103 (v. 11), 104-7, e 112.

103, 1. ἔστι τ': questo attacco, con la semplice congiunzione τε, trova un formale riscontro nella frase parallela or ora citata del *Fedro* 248c θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε. Il testo tramandato dice ἔστι τι (ma un τι è superfluo, se riferito al successivo χρῆμα, e sconveniente se riferito a ψήφισμα); il testo vulgato ha soppresso il τι, scrivendo ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, secondo una congettura che risale al Reiske, e che trova riscontro nell'adattamento fatto da Simplicio in una citazione del testo empedocleo. Credo che questa lezione ἔστιν abbia avuto la maggior fortuna, perché nelle prime edizioni ottocentesche, e ancora nel Mullach (1860), il brano del n. 103 figurava proprio all'inizio delle sillogi, come inizio del proemio del poema fisico; in questo senso si interpretava la testimonianza di Plutarco (ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας, ved. a p. 337); ved. anche T. Bergk (in *Kleine Schriften*, II, Halle 1886, pp. 8-43). Lo Stein e il Diels mantennero ἔστιν, pur assegnando a questo brano la giusta collocazione nel poema lustrale, dopo il proemio (n. 100). χρῆμα: è una cosa tangibile, un fatto concreto. Non si tratta di un « vaticinio »; la parola non equivale a τὸ κεχρημένον, il responso oracolare; quindi non si deve punteggiare dopo χρῆμα, che non è soggetto di ἔστι, ma complemento attributivo del soggetto. Il soggetto è θεῶν ψήφισμα. La frase di Gorgia, *Helena* 6, θεῶν βουλεύμασιν καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν (ved. Test. 78), è uno sviluppo personale di questo verso di E., una variazione enfatica del testo. θεῶν: non sono gli dei olimpici (ved. al n. 1, vv. 4 e 13), ma gli dei della cosmologia empedoclea, gli elementi e le forze. In altre parole, il θεῶν ψήφισμα è la legge naturale che governa la vita dell'universo e la sua conservazione; tale legge fisica non deve essere turbata da violenze umane. <

2. ὅρκοις: cfr. n. 36 v. 3 πλατέος... ὅρκου, che corrisponde verbalmente, e forse anche per la sostanza. Il patto giurato, che governa il macrocosmo (n. 36), è anche la legge di necessità che si impone al microcosmo e alle vite umane; sono due aspetti, fisico e morale, di un'unica norma dell'essere. Così intendeva Simplicio,

Phys., p. 1184; ved. inoltre al n. 121 la « legge universale » e qui avanti la nota al v. 4 ἐπίορκον... ἐπομόσσῃ, « spergiurare ». Su questa linea andrà inteso il primo precetto del *Carmen aureum* pitagorico, vv. 1-2: « anzitutto onora gli dei e rispetta il giuramento »; si tratta anche qui del patto tra uomo e dio, diversamente presentato nelle diverse religioni e filosofie.

3. εὖτέ τις κτλ.: sono qui indicate le circostanze a cui il decreto divino si riferisce. Il testo del decreto non credo che cominci di qui, ma dal v. 4, con le parole ὅς κε, come in Platone comincia con ἥτις ἂν ψυχή. Dopo il v. 3 potevano anche essere indicate, più o meno sommariamente, altre colpe di cui l'uomo può macchiarsi, oltre l'omicidio; allora si suppone che nelle citazioni saltuarie di Ippolito, contenute nel suo commento a questo brano, sia stato omesso un verso dopo il v. 3; d'altra parte Plutarco, che estrae soltanto alcuni versi dall'intero brano, conservandone tuttavia la struttura concettuale, ai vv. 1-2 fa seguire i vv. 5-6 e 9 (che è il v. 13 nel Diels, come già nello Stein; ved. qui avanti la nota al v. 9). φίλα γυῖα: membra nel senso di mani; sono « le proprie mani ». Rendere impure le mani con una uccisione, φόνῳ, cioè sporcarsi le mani di sangue, indica la circostanza di un omicidio. In questo inizio del poema non si parla ancora di metensomatosi o palingenesi; perciò non si deve intendere « le membra cognate » nel senso di corpi altrui o animali che, per la ragione della palingenesi, possono essere parenti o affini dell'uccisore.

4. ἔστι τόδ': l'espressione riprende, con solennità stilistica, l' ἔστι del v. 1; trova anche riscontro verbale nella citata frase del *Fedro*, θεσμός τε... ὅδε, a cui segue, dopo poche righe, τότε νόμος. Però ἔστι τόδε è soltanto una congettura testuale. In Ippolito è omesso l'inizio del v. 4, e ciò prova che il testo del decreto (ved. nota al v. 3) comincia con le parole successive, ὅς κε, come in Platone con ἥτις ἄν. La frase relativa condizionale è usuale all'inizio di prescrizioni e divieti, secondo il formulario che ci è noto dalle epigrafi antiche. ἐπίορκον... ἐπομόσσῃ: cfr. Esiodo, *Theog.* 783 (καί ῥ'ὅστις ψεύδηται...) e 793-806. È questo il brano esiodeo che racconta il giuramento in nome dello Stige. A tale giuramento Zeus sottopone gli dei, per vedere chi di essi mente, e quindi per comminare le conseguenti pene a chi di loro spergiura:

ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν...
αὐτὰρ ἐπεὶ νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,
ἄλλος γ'ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄεθλος·
εἰναετὲς δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων...

« Chi l'acqua dello Stige (τὴν) versando spergiura con quel giura-

mento, fra gli immortali che tengono le cime del nevoso Olimpo, senza fiato rimane abbattuto per un anno intero... ma dopo che ha consumato questo suo morbo in capo ad un lungo anno, un altro cimento dopo un altro l'attende, sempre più angoscioso, e per nove anni è tenuto separato dagli eterni dei... per nove anni totali; e poi nel decimo ritorna a frequentare... ». Non c'è dubbio che questo brano esiodeo ha nutrito la fantasia di E., e gli ha offerto parole (specie il v. 793) e motivi (il bando e le pene stabilite nel tempo). Il raffronto con Esiodo è legittimo, ma credo che abbia finito per determinare l'esegesi del corrispondente episodio di E., in maniera illegittima; ved. la nota al v. 5. ἁμαρτήσας: il delitto, nel concetto di E., si riduce di fatto ad una colpa, un errore, ἁμαρτία, in cui l'uomo cade incluttabilmente, anche senza una sua propria volontà. Nel v. 3, in rapporto all'omicidio, si parla solo di un errore, di uno sviamento, ἀμπλακίῃσι. Nella citata pagina del *Fedro* è pure usata una parola generica, συντυχίᾳ (« per una disgrazia », « in un disgraziato frangente »): « Quando l'anima non può seguire il volo, e non vede, ma si fa pesante perché, trovandosi in un frangente disgraziato (καί τινι συντυχίᾳ χρησαμένη), si è riempita di oblio e di male (λήθης τε καὶ κακίας πλασθεῖσα), e quando si è fatta pesante perde le ali e cade sulla terra, allora è legge (τότε νόμος) che questa anima non germogli in nessuna delle specie animali durante la sua prima generazione; e invece quell'anima che ha visto moltissimo, germogli nel seme di uomo che sarà filosofo o artista o un musicista e appassionato amatore; la seconda nel seme di un re giusto o guerriero e comandante; la terza in un politico oppure finanziere o banchiere; la quarta ecc. Le altre, quando hanno terminato la loro prima esistenza (τὸν πρῶτον βίον), sono sottoposte a giudizio, ecc. ». In questo passo di Platone è stata notata la genericità dell'accenno alla συντυχία (Hackfort: « sulla natura di questa disgrazia, Platone ci ha lasciato ad indovinare »); ma forse la parola si giustifica proprio nel raffronto con E., perché a questo episodio di E. certamente si è ispirato Platone, sia pure in maniera molto libera, come E. si era ispirato liberamente al citato brano di Esiodo. ἐπομόσσῃ: unito ad ἐπίορκον, come in Esiodo, significa « giurare un giuramento falso ». Il participio ἁμαρτήσας ha valore causale: chi sbaglia, diventa spergiuro, perché manca al giuramento che vincola ogni uomo al patto indicato nei vv. 1-2; infatti il decreto divino è sottoscritto « con giuramento » da tutti gli uomini in quanto tali; è la « legge universale » (n. 121) della natura nella sua essenza fisica.

5. δαίμονες: secondo l'esegesi tradizionale, questi demoni sono ψυχαί, e precisamente le anime degli uomini colpevoli, a cui s'indirizza il decreto divino. In tal modo si considera la frase del v. 5 come seguito del v. 4, cioè δαίμονες οἵ τε μακραίωνες si coordina

con ὅς κε... ἑπομόσσῃ (o semplicemente δαίμονες κτλ. si considera apposizione di ὅς κτλ.). Il plurale del v. 5 rispetto al singolare del v. 4 non è per sé stesso un ostacolo a tale interpretazione (ved. Euripide, *Or.* 920, e di qui Menandro, *Sicyonius* 731 δημοτικός, οἵπερ); altrimenti si corregge δαίμονες in δαίμων, arbitrariamente, come hanno fatto parecchi, fino al Mullach (p. 16, dove è citato a conforto l'Inno omerico *ad Afrodite* 284 sg.: νύμφης καλυκώπιδος ἔκγονον εἶναι, αἳ τόδε ναιετάουσιν ὄρος). Nel codice di Ippolito è scritto erroneamente δαιμόνιοι τε, e così la coordinazione con il v. 4 appare favorita, in perfetto accordo con l'interpretazione che Ippolito presenta di questo passo distesamente (ved. Test. 71). Tale interpretazione risale addietro nel tempo; anche Plutarco, che ha la lezione δαίμονες οἵ τε (*de exilio* 607c), già interpretava nello stesso modo (*de defectu oraculorum* 418e), cioè i δαίμονες sono i colpevoli, puniti dal decreto divino. Di fronte a un accordo esegetico così stabilizzato, forse è temerario opporre qualche obiezione, per rilevare l'assurdità: i demoni longevi, che fruiscono dell'universale vita (ved. qui di seguito la nota a βίοιο), sarebbero gli omicidi e scellerati a cui il decreto commina le pene descritte nei versi successivi, il bando degli dei, l'esilio nel mondo, la trasformazione in forme innumerevoli di esistenze terrene. Ma l'assurdo fu notato già in antico, nell'ambito della scuola epicurea, come riferisce lo stesso Plutarco (*de defectu oraculorum* 420d). Egli ci assicura, in un'altra opera (*de Iside et Osiride*, dove cita i vv. 11-4), che ai demoni longevi toccano veramente tutte quelle traversie. Plutarco non dà peso alle rozze osservazioni degli incompetenti epicurei; questi dicevano οὐ δυνατὸν εἶναι φαύλους καὶ ἁμαρτητικοὺς ὄντας μακαρίους καὶ μακραίωνας εἶναι, « non è possibile che essendo spregevoli e scellerati siano beati e longevi ». Questo rilievo a Plutarco sembra una ingenuità (εὐηθές ἐστι); quindi trascura di riferirci quale era l'interpretazione che quegli epicurei davano dei versi di E. A me pare chiaro che il v. 5 non deve essere collegato al v. 4, sibbene al v. 6; la frase relativa, δαίμονες οἵ τε κτλ., è anticipata rispetto ad ἀπὸ μακάρων del v. 6 e dipende da ἀπὸ μακάρων. I δαίμονες μακραίωνες del v. 5 sono i μάκαρες del v. 6; e ciò traspare anche dalla citata frase degli epicurei (μακαρίους καὶ μακραίωνας εἶναι), riferita da Plutarco sommariamente. μακραίωνας: cfr. n. 21 vv. 12 e 22 θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι, dove sono chiamati θεοὶ longevi quelli che qui sono δαίμονες longevi; ved. infatti al n. 107 v. 3 θεοὶ τιμῇσι φέριστοι con la nota relativa. βίοιο: la terminologia usata da E. non è rigida ed esclusiva, ma in generale si può dire che βίος è la vita universale (n. 1 v. 30), mentre βίοτος è l'esistenza degli esseri umani (n. 2 v. 15); così pure ζωή (ved. n. 1 v. 30). Il termine αἰών è il tempo infinito dell'universo (n. 1 v. 12), quando la parola non sia riferita all'età di una vita

umana (n. 1 v. 39); è la durata completa del tempo. Dunque λελάχασι βίοιο, riferito ai demoni, significa che questi uomini, divenuti beati per i loro meriti (n. 107), hanno ottenuto la vita universale, fruiscono di una esistenza superiore a quel βίοτος dominato dal νεῖκος (v. 10), che spetta agli uomini scellerati.

6. τρίς μιν...: questo pronome personale μιν, di numero singolare, riprende e ripete il pronome relativo ὅς del v. 4; la sua presenza nella frase contribuisce alla chiarezza del periodo, dopo che è stata inserita nel v. 5 l'altra frase relativa. μυρίας ὥρας: < la prosodia (con -ας breve, ved. indice metrico p. 347) è dialettale ed esiodea, non omerica; per il particolare prosodico è citato questo verso nel Papiro Ibscher 2 (ved. C. R. West in « Classical Review » XII 1962, p. 120). Quanto al valore di ὥρη, attico ὥρα, il significato usuale è quello di « stagione » dell'anno; la parola è anche adoperata nel senso di « anno », ma genericamente e non per il calcolo del tempo. Se si contano quattro stagioni in un anno, la cifra di 30.000 stagioni rappresenta un periodo di 7.500 anni. Secondo Eraclito, « il grande anno » durava 10.800 anni; sull'argomento si veda la nota di R. Mondolfo in *Eraclito, testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972, pp. 128-34. Secondo altri, che l'*Epitome placitorum* (II 32, 5) non specifica, veniva calcolato un anno cosmico di 7.777 anni. Dunque la cifra indicata da E. potrebbe voler significare la maggior parte di durata dell'intero ciclo cosmico; ma probabilmente vuole essere soltanto l'indicazione, vagamente formulata, di una durata lunghissima di tempo. Non meno vaga è un'indicazione cronologica che ricorre al n. 108 v. 6; anche da quella si è preteso di trarre deduzioni che il testo per sé stesso non consente.

8. μεταλλάσσοντα: questo participio è amfibologico (ved. nota a n. 22 v. 7); come maschile singolare è riferito al precedente μιν e poi φυόμενον, ma potrebbe essere inteso come neutro plurale e riferito ad εἴδεα del v. 7. κελεύθους: cfr. n. 6 v. 15 διαλλάξαντα κελεύθους, che sono le vie degli elementi, mentre qui sono le vie dei corpi mortali e delle vite umane.

9-10: questi due versi nell'edizione dello Stein, e quindi del < Diels, sono collocati dopo la quartina dei vv. 11-4; ma lo stato delle fonti non suggerisce o non impone tale successione; infatti le citazioni dei vv. 11-4 non mischiano tale quartina con i vv. 1-10, né in Plutarco né in Ippolito (ved. Test. 71). Dalla testimonianza di Ippolito risulta soltanto che anche i vv. 11-4 dovevano appartenere al medesimo contesto dei vv. 1-10. La differente disposizione dei versi, nel brano, conferisce un diverso rilievo all'accenno che, nei vv. 9-10, E. fa di sé stesso e della propria vita, in balia dell'astio. Il significato di tale accenno è spiegato da Plutarco nella maniera giusta, quando dice che in questo distico E. non par-

la proprio di sé o soltanto di sé, ma di tutta l'umanità, soggetta alla furibonda azione dell'astio (*de exilio* 607c: οὐχ ἑαυτόν, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ πάντας ἀποδείκνυσι μετανάστας ἐνταῦθα καὶ ξένους καὶ φυγάδας ἡμᾶς ὄντας). Ogni uomo che rinasce in questo mondo, è un'esistenza che non ha ancora raggiunta la perfezione, e pertanto non è ancora ammessa alla vita dei demoni longevi, non ha conseguito la vera vita (v. 5 λελάχασι βίοιο), non appartiene ai μάκαρες (v. 6). Tutto ciò corrisponde esattamente alla teoria fisica dell'universo, che E. ha esposta nel poema fisico: il cosmo attuale, nel secondo emiciclo del ciclo universale, appartiene al dominio dell'astio. Invece il senso di questi vv. 9-10 è stato travolto, a causa della difficoltà grammaticale presentata dal v. 5; i δαίμονες del v. 5 sono stati intesi come gli omicidi e i malfattori contro cui è diretto il decreto divino, mentre sono i μάκαρες, ed hanno ottenuto quella vita sottratta all'astio, che gli uomini del nostro cosmo non hanno ancora raggiunta. Quindi E. non dice di essere un omicida e un malfattore: dice di essere un uomo, che vive nel nostro cosmo, come tutti gli altri uomini che non sono dei. Dice qui esplicitamente il contrario di ciò che gli attribuisce l'erronea interpretazione secolare del n. 100 v. 4 θεὸς ἄμβροτος. Inoltre è da notare che E. espone qui una profonda concezione umanitaria, che giustifica le colpe e i delitti degli uomini, come colpe in cui l'uomo cade per la necessità fisica di quella potenza eterna che è l'astio; e tuttavia E. prospetta per l'umanità il conforto di potere tendere, ciascuno e tutti, a raggiungere il sommo grado dell'esistenza, e diventare δαίμονες e μάκαρες, ossia θεοί. La teoria della palingenesi, esposta da E. in questo poema lustrale (nn. 104-12), da una parte si coordina alla sua teoria fisica, e dall'altra costruisce il motivo etico che deve servire di conforto alla sofferenze umane e spingere l'uomo verso una vita pura, con la prospettiva di quella vita superiore che a tutti è riservata nel tempo.

9. τῇ: « in quel modo », « per questa ragione » (cfr. n. 4 vv. 10 e 22, n. 22 v. 10, ecc.). Questa è la lezione da preferire; è stata alterata in τὴν nella tradizione di Plutarco, e tradotta con ὡς « così » in altra fonte, mentre in Ippolito è scritto τῶν μὲν ἐγώ εἰμι, « io sono nel numero di essi ». Ippolito comincia con i vv. 9-10 il suo commento all'intero brano, poi cita e commenta il testo del giuramento (vv. 4-8), poi i vv. 11-4, e più avanti ricorda i vv. 1-2; la lezione τῶν, derivata dal τὴν di Plutarco nell'antica congettura dello Scaligero, pareva confermata definitivamente dalla testimonianza di Ippolito, quando l'*editio princeps* delle *Refutationes* fu pubblicata nel 1851; così la lezione τῶν fu adottata dallo Stein (1852), approvata dallo Schneidewin e dal Bergk, e quindi anche dal Diels, benché fosse stata giustamente combattuta dal Mullach (1860). La preferenza data alla lezione τῶν portava più facilmente con sé la

collocazione dei vv. 11-4 prima dei vv. 9-10. εἰμι φυγὰς: « sono un esule », bandito dalla sede dei demoni beati, θεόθεν: il termine θεόθεν corrisponde ad ἀπὸ μακάρων del v. 6; così ad ἀλάλησθαι del v. 6 corrisponde in questo v. 9 l'altro termine ἀλήτης, un pellegrino errante.

10. πίσυνος: « affidato », e non « fiducioso », ma in balia dell'astio. Il verso poteva terminare per esempio con un μετὰ τοῖσιν ἄλαστος, e a un'espressione di questo genere poteva collegarsi il pronome σφε, « quelli », del v. 11; ma non si può escludere che manchi qualche verso nel testo.

11. μὲν γάρ σφε μένος: è questa la lezione di Plutarco, mentre Ippolito ha aggiustato il testo di E. nel proprio commento, adattandolo all'interpretazione animistica, e quindi profondamente errata, della teoria di E.; perciò ha introdotto nel testo proprio la parola ψυχὰς invece di σφε, scrivendo αἰθέριόν γε μένος ψυχὰς...

104-7: questi frammenti, diversamente distribuiti dal Diels, vengono qui collocati insieme, di seguito al n. 103; possono appartenere ad un unico argomento, che si sviluppava di seguito al testo del decreto divino. Tale argomento avviava il discorso sulla palingenesi, nel tempo stesso che indicava la diversa sorte designata per gli uomini buoni e per i colpevoli. Sembra infatti che il n. 104, in cui E. parla delle proprie metamorfosi, si colleghi in qualche modo al n. 103 vv. 9-10; il n. 105 accenna alle metamorfosi degli uomini migliori; il n. 107 presenta la categoria somma degli uomini, che si sottraggono al dominio dell'astio nel nostro mondo, e diventano i demoni longevi del n. 103 v. 5. In altre parole, lo sviluppo del racconto dopo il n. 103 si può vedere riflesso in quella pagina del *Fedro* che è dedicata alla legge di Adrastea, e che parla anche degli uomini scellerati e delle loro pene, ma più ancora della sorte che tocca alle diverse categorie di uomini secondo le loro qualità e attività. La differenza essenziale, tra E. e Platone, in realtà è un'altra; Platone parla di anima e di anime, ψυχαί, mentre in E. non c'è né il nome né il concetto di anima: non c'è la distinzione fra corpo e anima, perché nella materia risiede il principio noetico, e la materia è già l'anima delle cose (« con la terra vediamo la terra »: n. 1 vv. 56-8). Perciò è un errore parlare di metempsicosi a proposito della dottrina di Empedocle; si può parlare solo di metamorfosi o meglio di palingenesi: ved. n. 112. <

104, 2. θάμνος: anche la letteratura orfica svolge in termini animistici la teoria di E.; si vedano ad es. i frr. 223 e 224 degli *Orphica*, citati da Proclo, *in rem publicam* II, p. 339. Poco prima (p. 333) Proclo ha ricordato questo fr. 104 di E. e ne ha rilevato, nel cam-

po della metempsicosi, una differenza di concezione rispetto al *Timeo* platonico; la differenza riguarda il particolare della trasformazione, non solo in uccello o pesce, ma anche in una pianta, θάμνος. Questo è il particolare che più ha colpito i lettori e commentatori antichi; Diogene Laerzio, che cita il n. 100 in cui E. è ἄμβροτος θεός, conchiude la romanzatissima biografia proprio con questi due versi del n. 104; nella tradizione antologica, *Palatina* e *Planudea*, sono trasmessi insieme il n. 100 e il n. 104; il travisamento esegetico di entrambi i passi esplode nell'icastica frase di Tertulliano (*de anima* 32e: *quia se deum delirarat,... thamnus et piscis fui, inquit*); ved. Test. 94; inoltre Test. 95, da Ermia: naturalmente in Ermia, nella sua *Derisione dei filosofi pagani*, non poteva mancare una caricatura della straordinaria concezione di E. ἔλλοπος: « squamoso ». È questo il significato che l'aggettivo, nella forma ἔλλοψ se non proprio ἔλλοπος, dimostra di avere nello *Scutum* esiodeo, v. 212: ivi sarà da leggere ἔλλοπες ἰχθῦς nominativo, o proprio ἔλλοπος ἰχθύς come singolare collettivo, invece di ἔλλοπας ἰχθῦς. Il brano esiodeo vuole significare che la raffigurazione in argento di due delfini, fatta sullo scudo, nelle acque mosse di una baia (mosse da un branco di delfini che vi si tuffano in caccia di pesce), è così ben riuscita che di due delfini, rimasti in superficie, si vedono persino le squame. Non credo che siano da espungere i vv. 209^{b}-211^{a} (spiegano perché l'acqua della piccola baia è agitata), e tanto meno da eliminare il verbo φοιτάω (come nell'edizione dello *Scutum* a cura di C. F. Russo, Firenze 1952); c'è solo da sostituire alla forma attica dei codici, ἐφοίτων, la forma ionica ἐφοίτεον, che nel testo del papiro è stata alterata in ἐφοίνεον:

πολλοί γε μὲν ἂμ μέσον αὐτοῦ
δελφῖνες τῇ καὶ τῇ ἐθύνεον ἰχθυάοντες
νηχομένοις ἴκελοι, δοιὼ δ' ἀναφυσιόωντες
ἀργύρεοι δελφῖνες ἐφοίτεον, ἔλλοπος ἰχθύς·
τῶν δ' ὕπο χάλκειοι τρέον ἰχθύες ...

« perché lì, dentro l'acqua, simili a tuffatori, molti delfini si lanciavano in caccia di pesci, qua e là, mentre una coppia di delfini d'argento, squamoso pesce, si aggiravano in superficie sbuffando; e dagli altri delfini fuggivano atterriti i pesci lavorati in bronzo; ma c'era un pescatore sulla riva... ». A parte il controverso luogo dello *Scutum*, la forma ἔλλοψ non risulta antica, ma secondaria e recente: ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 431.

105, 1. λέοντες: la preziosa testimonianza di Eliano, che cita i due versi e li spiega accuratamente, ci mostra che doveva essere alquanto sviluppata in E. (come in Platone) la descrizione delle diverse categorie di esistenze nella trasformazione delle vite umane.

Eliano commenta così: « Dice che per un uomo il migliore trasferimento (τὴν ἀρίστην μετοίκησιν) è quello di diventare leone, se il verdetto (ἡ λῆξις) lo porta ad essere un animale; oppure alloro, se deve essere una pianta ». Per λῆξις « sorteggio » o « giudizio di un processo », cfr. la κρίσις prevista da Platone, *Phaedr.* 248c, qui nella nota a n. 103 v. 4. χαμαιεῦναι: è un *hapax* omerico (*Il.* XVI 235), che qui E. impiega nella medesima sede del verso e con la stessa prosodia (ved. indice metrico a p. 347). L'altro aggettivo, ὀρειλεχέες (anche al n. 4 v. 52), è proprio di E., e forse da lui stesso coniato, sul tipo dell'omerico λέων ὀρεσίτροφος (*Il.* XII 299=XVII 61; ved. anche I 268). Per l'aggettivazione essenziale, e non esornativa, si ricordi l'osservazione di Plutarco al n. 80; qui i leoni che hanno il covo (λέχος) nelle forre (ὄρος), e che hanno come giaciglio (εὐνή) la nuda terra (χαμαί), vogliono significare la estrema libertà da ogni vincolo sociale e da ogni bisogno materiale. È un concetto, e non un'immagine; è pensata concettualmente e letterariamente; l'espressione λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι è modellata studiatamente su quella omerica, ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι, che si riferisce ai sacerdoti Selli, umilmente prosternati intorno all'oracolo dello Zeus Dodoneo. Questo è uno dei momenti religiosi più solenni della poesia omerica, la straordinaria preghiera di Achille:

> Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε, Πελασγικέ, τηλόθι ναίων,
> Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου· ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ
> σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι,

e questa espressione misteriosofica e drammatica (i tuoi profeti a piedi scalzi prostrati, propriamente « che non hanno i piedi lavati, che giacciono sul terreno ») è parsa adatta alla fantasia di E. per costruire un'espressione riferita ai leoni in quanto questi incarnano gli uomini eccelsi.

106: questo verso si attribuisce tradizionalmente al poema lustrale, per il rapporto che si istituisce fra questo rigo e il precedente (n. 105 v. 2). Se il rapporto è reale, allora i due versi non debbono essere disgiunti (invece nel Diels sono i frr. 127 e 140); quindi a scopo dimostrativo, per evidenziare tale rapporto, ho supplito a mo' d'esempio l'inizio del verso, che manca nella citazione di Plutarco. Questi cita E., ma in maniera occasionale, parlando di botanica; e congloba la citazione nel proprio discorso, in questo modo: « Quando si strappano le foglie, le piante quasi sentono dolore, come un morso; e non dalle foglie dell'alloro soltanto, come appare dai versi di E., "bisogna assolutamente astenersi", ma bisogna risparmiare anche tutti gli altri alberi, e non adornarsi con il loro disdoro, rubando a loro le foglie con la violenza e

contro natura; invece la raccolta dei fiori assomiglia a una vendemmia, e non fa danno ». Il testo dice: ...καὶ οὐ μόνης, ὡς ἔοικε κατ' Ἐμπεδοκλέα, τῆς δάφνης τῶν φύλλων « ἀπὸ πάμπαν ἔχεσθαι » χ ρ ή, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων φείδεσθαι δένδρων ἁπάντων κτλ. Ritengo che il χρή, o qualche forma analoga, fosse espressa nel verso originale. ἔχεσθαι: supponendo che questo infinito fosse retto da un χρή, oppure ἐχρῆν o simili, si evita di dare al verso un tono eccessivamente declamatorio (come quello del n. 126, che io considero spurio; si veda il commento). Dunque non è un infinito con valore imperativo, ma un normale infinito oggettivo; così è pure nel verso omerico che è servito di modello, *Od.* XXII 316 ἀλλά μοι οὐ πείθοντο κακῶν ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι (« non mi davano retta di tenere le mani lontano dai guai »). Per l'avverbio πάμπαν, con cui E. carica la formula omerica, si confronti il nesso πάμπαν ἀποσχόμενος di un verso di Archiloco, nel nuovo papiro di Colonia (ved. in « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik » XIV 1974, pp. 97-113).

107, 1. εἰς δὲ τέλος: « alla fine », cioè nel grado più alto delle varie categorie della trasformazione. Citando i tre versi, Clemente (*Stromata* IV 150) dice che, secondo E., le anime dei saggi diventano dei, τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοὺς γίγνεσθαι, cioè diventano i demoni del n. 103 v. 5. μάντεις... καὶ ἰητροί: cfr. Omero, *Od.* XVII 384 μάντιν ἢ ἰητῆρα... οὗτοι γὰρ κλητοί γε βροτῶν.

3. θεοί: non sono gli dei olimpici, ma i δαίμονες del n. 103 v. 5, come risulta qui chiaramente dal v. 4. La terminologia usata da E., come già abbiamo osservato, non è rigida; qui « dei » vuole significare gli esseri sovrumani che raggiungono la beatitudine di quelli che nel v. 4 sono detti immortali; raggiungono il più alto grado dell'essere, τιμῇσι φέριστοι, e questa è la stessa espressione usata nel n. 21 vv. 12 e 22.

4. ἀθανάτοισ': anche i vv. 4-5 sono citati da Clemente, ma altrove (*Stromata* V 122); furono collegati dallo Stein ai vv. 1-3 in base al contenuto. Clemente cita i due versi a illustrazione del proprio concetto: « se riusciamo a vivere santamente e rettamente, saremo felici qui, e più felici dopo la nostra dipartita di qui, perché si ottiene la beatitudine non per un certo periodo, ma si è in grado per l'eternità (ἐν αἰῶνι) di restare sereni (ἀναπαύεσθαι) », come è descritto da E. con i due versi. Naturalmente il padre della chiesa non dice che gli uomini diventano dio; ma non lo dice neppure l'espressione usata da E., « conviventi con gli altri immortali ». Questa espressione è da intendere « conviventi con gli altri che sono ugualmente demoni longevi » (immortali rispetto agli effimeri). Un rapporto si può stabilire sicuramente con n. 103 vv. 5-6; invece l'argomento degli dei olimpici rimane estraneo al

poema lustrale, come al poema fisico (ved. nn. 31-4); gli dei del decreto ineluttabile (n. 103 v. 1), dei patti giurati (n. 103 v. 2), sono soltanto il principio della necessità universale (n. 36), gli elementi cosmologici (n. 1 v. 4), saggi moderatori dell'universo (n. 46). In realtà E. ha voluto razionalizzare, attraverso la teoria della metensomatosi, anche la credenza popolare sugli esseri demonici e sugli spiriti; ma ebbe la sorte avversa, e la sua teoria fu interpretata in senso animistico e dualistico, a cominciare da Platone fino ad Ippolito e a Proclo, e fino ad oggi. Ippolito giunge a dire (*Refutationes* I 3) che E., dopo i Pitagorici (μετὰ τούτους γενόμενος), ha parlato a lungo dei demoni, raccontando che in gran numero sono sempre in giro a regolare le faccende terrestri (ὡς ἀναστρέφονται διοικοῦντες τὰ κατὰ τὴν γῆν, ὄντες πλεῖστοι). Si veda al n. 113, e la Test. 67.

5. ἐόντες: per questo inizio anomalo del verso, su esempi omerici, ved. indice metrico a p. 349. La correzione εὔνιες dello Scaligero non sembra necessaria; ma ved. n. 7 v. 2.

108, 1. ἦν δέ τις: è qui presentato un uomo straordinario, un veggente, che forse può essere messo in rapporto con gli uomini superiori del n. 107; perciò colloco a questo punto il presente brano. Forse quest'uomo non è una semplice comparsa, ma un personaggio del poema, nel senso che a questo veggente potrebbe essere stato assegnato da E. il compito di descrivere l'invisibile (nn. 109-14 e 117-8); all'autorità di questo sapiente potrebbe essere stata affidata l'enunciazione dei precetti sull'astinenza e sulla purificazione (nn. 119-24); con ciò si spiegherebbe il tono appassionato di certi versi (nn. 115-6, 121-2). Poiché alcuni argomenti trattati nel poema lustrale svolgono o riprendono dottrine pitagoriche, il personaggio potrebbe rappresentare Pitagora, o alludere a lui, che era vissuto all'incirca un secolo prima di E.; con Pitagora lo identifica Porfirio, quando trascrive appunto questi versi di E. (*Vita di Pitagora* 30): « riusciva ad udire l'armonia dell'universo, comprendendo l'armonia universale delle orbite e degli astri che si muovono in quelle, mentre noi non possiamo udirla per la pochezza della nostra natura; lo testimonia anche E., quando dice di lui ecc. »; parimenti in Giamblico, *Vita di Pitagora* 15 (la fonte è Nicomaco). Ma dal testo del poema ciò non risultava esplicitamente, se altri, come ci informa Diogene Laerzio (VIII 54), pensava invece a Parmenide; ved. Test. 99. ἐν κείνοισιν: si riferisce forse ai sapienti del n. 107, come ho detto. Il Diels pensò, invece, a quelli che si astenevano dalle carni secondo le norme e la purezza di una vita primitiva; e allora il brano servirebbe solo a confermare, con l'esempio di quest'uomo straordinario, il precetto dell'astinenza. Ma il brano mette soprattutto

in rilievo, nei vv. 4-6, le qualità di veggente attribuite da E. a quest'uomo. Sull'argomento sarà da ricordare anche l'episodio relativo a Pitagora, che si legge in Ovidio, *Met.* XV 60-478, e che comincia *vir fuit hic* (a Crotone) *ortu Samius*. Formalmente, l'attacco narrativo del brano di E. ripete Omero, *Il.* V 9 ἦν δέ τις ἐν Τρώεσσι Δάρης ἀφνειὸς ἀμύμων.

2. πραπίδων... πλοῦτον: cfr. n. 1 v. 37, n. 32 v. 1; ma sono confronti puramente verbali. Così anche con il v. 4 si confronta n. 1 v. 42.

5. τῶν... πάντων: l'articolo va con πάντων, il che è usuale; invece ὄντων ha valore predicativo, « tutte le cose che esistono realmente ». λεύσσεσκεν: cfr. Parmenide, fr. 4 λεῦσσε δ'ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως, « mira con sicurezza le cose, che alla mente diventano presenti anche se sono lontane ». Questo monito è citato da Clemente insieme al verso di E. n. 4 v. 20 νόῳ δέρκευ.

6. καί τε: il nesso ha valore aggiuntivo, come al n. 21 v. 12 e v. 22; duplicato in un'unica frase compare per es. in Omero, *Od.* XIV 465, con evidente valore progressivo, e nelle medesime sedi del verso. Qui forse l'espressione vale « non solo dieci, ma inoltre venti », cioè trenta in tutto. Sarebbe quindi da calcolare la durata di 30 vite umane, ἀνθρώπων αἰῶνες, forse in corrispondenza con le 30.000 ὧραι di n. 103 v. 6. La corrispondenza sussisterebbe, se si calcolasse in 84 anni la vita di un uomo (84 × 30 = 2520), e si desse ad ὥρα il significato di mese (12 × 2500 = 30.000). La cifra di 84 anni per la vita di un uomo è indicata nelle fonti pitagoriche, insieme a quella di 70 anni; la cifra di 30 anni era indicata da Eraclito non per la vita di un uomo, ma per una generazione umana. Se in questo senso vanno intesi gli αἰῶνες di E., cioè come durata di una generazione, allora avremmo indicato qui da E. un periodo di 900 anni, o magari di 1000 anni (30 × 33 = 990), cioè un trentesimo delle 30.000 *horai*. Ma non bisogna attribuire molto peso a questo ricorrere del numero 3 in tali indicazioni, perché il 3 non è sempre o solo un numero misteriosofico. Inoltre si noti che, nel testo di E., la cifra di 30 αἰῶνες vuole indicare la capacità di veggenza di un uomo straordinario, capace dunque di conoscere e ricordare eventi lontanissimi nel tempo, fino a mille anni; di qui deriva la sua sapienza, da questa esperienza di ricordi tramandati e di conoscenze acquisite mediante un superiore capacità d'intuizione. Il testo non dice che tale sapienza gli sia giunta attraverso le realtà da lui stesso vissute mediante la palingenesi; e neppure lo dicono le fonti, Giamblico e Porfirio, che citano e commentano questi versi. Bisogna riconoscere che questi dati offerti da E., nel n. 108 e nel n. 103,

non sono legati l'un l'altro, né sono riferibili ad una precisa definizione cronologica di un determinato sistema cosmogonico. È anche arbitrario ricondurre questa superiore intelligenza, descritta da E. in termini reali, alla dottrina orfica o tardo-pitagorica della ἀνάμνησις, intesa in un senso escatologico (ved. Bignone, *Empedocle*, p. 500). Non sono giunti a tanto neppure Giamblico e Porfirio, pure essendo neoplatonici; essi dicono in maniera esplicita che gli elogi formulati da E. (τὸ γὰρ «περιώσια» καὶ «τῶν ὄντων λεύσσεσκεν ἕκαστα» καὶ «πραπίδων πλοῦτον» καὶ τὰ εἰκότα) dimostrano chiaramente (ἐμφαντικὰ μάλιστα) la straordinaria e regolarissima conformazione organica di Pitagora rispetto agli altri uomini, nel vedere e nell'udire e nel comprendere: τῆς ἐξαιρέτου καὶ ἀκριβεστέρας παρὰ τοὺς ἄλλους διοργανώσεως ἔν τε τῷ ὁρᾶν καὶ τῷ ἀκούειν καὶ τῷ νοεῖν τοῦ Πυθαγόρου. Si tratta dunque degli organi sensoriali, come mezzo della conoscenza: cfr. n. 1 v. 28, e il relativo commento.

109, 1. χῶρον: è qui descritta la prateria della cecità e dell'orrore, <
Ἄτη, dove giungono gli scellerati secondo i termini del decreto divino (n. 103).

2. ἔνθα: introduce la frase nominale, senza verbo.

3. ἀργά: è congettura, in luogo del vulgato ἔργα; ma l'espressione «lavori fluidi» (ῥευστά) non pare sostenibile. Assumo ῥευστά come neutro sostantivo; l'aggettivo ἀργός (ἀεργός) significa propriamente «inoperoso, torpido»; sono le acque stagnanti, che fanno della prateria una palude infetta (νόσοι) e putrefatta (σήψιες).

4. ἠλάσκουσιν: non è indicativo, e non ha per soggetto i nomi dei vv. 2-3, ma è participio, in caso dativo, «per quelli che ci si aggirano». Questa interpretazione coincide con quella che appare dalle fonti (Giuliano, *Orationes* 226b: ἐπιβλέπει τοὺς ἄλλους «Ἄτης... ἠλάσκοντας»), e in particolare da Ierocle, nel commento al pitagorico *Carmen aureum* 54 sgg. (ved. Test. 76). Dopo avere citato di E. le parole φυγὰς... πίσυνος (n. 103 vv. 9-10), Ierocle dice che l'uomo riesce a sollevarsi se evita l'ἀτερπέα χῶρον... εἰς ὃν οἱ ἐμπεσόντες «Ἄτης ἀνὰ λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσι». Dunque il soggetto sono gli uomini. E continua: ἡ δὲ ἔφεσις τοῦ φεύγοντος τὸν τῆς Ἄτης λειμῶνα πρὸς τὸν τῆς ἀληθείας ἐπείγεται λειμῶνα (ma qui forse Ierocle combina insieme E. con la pagina del *Fedro*, che abbiamo già ricordata, e quindi non sappiamo se in E. era descritta, o in quali termini, questa tappa nel prato della verità, che c'è in Platone), ὃν ἀπολιπών, τῇ ὁρμῇ τῆς πτεροῤῥυήσεως (e qui è certo Platone) εἰς γῆινον ἔρχεται σῶμα (ved. n. 111) ὀλβίου αἰῶνος ἀμερθείς· τούτοις δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐστὶ σύμφωνος (e cita il *Fedro*). Le parole αἰῶνος ἀμερθείς potrebbero essere la clausola di un esa-

metro di E., come ritenne lo Stein; un emistichio si potrebbe ricavare anche dalle parole precedenti, εἰς γήινον ἤρχετο σῶμα; ma forse sono flosculi della penna di Ierocle piuttosto che parole tratte da E. La clausola αἰῶνος ἀμερθῆς è omerica (*Il.* XXII 58), ma questo non è un argomento né pro né contro.

110, 1. κλαῦσα: « io piansi ». Chi racconta in prima persona è forse E. stesso, come nel n. 104; oppure potrebbe essere il personaggio del n. 108; comunque, in questo episodio del poema (nn. 109-13) è narrato un viaggio nell'oltretomba, sul tipo che è noto alla tradizione dei poemi epici, dalla *nekyia* di Ulisse (*Od.* XI) a quella di Enea con la Sibilla (*Aen.* VI 268 sgg.). Nel vestibolo dell'Orco virgiliano ci sono *luctus et curae*, *pallentes morbi*, ecc. (come nello sgradevole luogo descritto qui nel n. 109); poi altri luoghi e altri particolari sono descritti, per cui Enea si spaventa (VI 290), poi la via per l'Acheronte, poi il limbo, poi i campi *lugentes*, ecc. Così pare che anche nel poema di E. vari luoghi siano successivamente descritti in questo episodio. ἀσυνήθεα χῶρον: questo luogo « insolito » non è il medesimo descritto nel n. 109; spaventa chi lo vede, perché è « insolito », e perché chi lo vede è già atterrito dalle visioni della prateria dell'Ate; perciò il n. 109 (fr. 121 del Diels) deve precedere il n. 110 (fr. 118). Ma l'ordinamento di questi scarsi frammenti superstiti di un lungo episodio è sempre ipotetico. Ci assiste un poco la testimonianza di Clemente (*Stromata* III 14), che fortunatamente cita di seguito i nn. 110, 111, e poi, mediante un καὶ πάλιν, il n. 115 (ved. qui a p. 339). Bisogna anche ricordare Sesto Empirico (*adversus ethicos* 96); questi adopera per altro scopo le parole di E., senza neppure nominare E.; dice che il bambino appena nato piange per il freddo a cui non è abituato: γεννηθὲν γοῦν... ἅμα τῷ ῥαπισθῆναι ἀσυνήθει ἀέρος ψύξει ἔκλαυσέ τε καὶ ἐκώκυσεν. È presumibile che E. descrivesse brevemente il luogo gelido, prima di dire che cosa avveniva là; e ciò che avveniva è descritto poi nel n. 111 (testimonianza di Clemente); dunque è il gelo della morte.

111. ἀμείβων: il nome, a cui si riferisce questo participio maschile, è probabilmente ὁ θάνατος, la morte, che rende cadaveri gli esseri viventi.

112, 1. δαίμων: è il soggetto della proposizione, è femminile (περιστέλλουσα), e compie l'operazione contraria a quella descritta nel n. 111. Plutarco commenta il v. 2 riferendosi genericamente alla natura, che permuta e trasferisce tutte le cose (ἀλλάσσει δὲ ἡ φύσις ἅπαντα καὶ μετοικίζει); Porfirio parla ugualmente di sorte e

di natura, nella palingenesi, e precisa che E. l'ha nominata come δαίμων (perciò la parola deve essere presentata nel testo di E.): αὐτῆς γὰρ τῆς μετακοσμήσεως εἱμαρμένη καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηγόρευται, « σαρκῶν... χιτῶνι » καὶ μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς « quella che avvolge le anime con il mantello della carne e le cambia di vestito ». Qui Porfirio descrive la palingenesi (μετακόσμησις) in termini di metempsicosi (μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς); ma il verso di E. narra in che modo si attuano le disposizioni del decreto divino (n. 103 vv. 7-8). Se riportiamo questa narrazione ai principi generali della cosmologia di E., il νεῖκος οὐλόμενον si configura qui come θάνατος nel n. 111 (cfr. n. 2 v. 2, e n. 2 v. 10), mentre il δαίμων femminile del n. 112 è la φιλία: questa ricompone i corpi che il νεῖκος distrugge, e trasferisce da una esistenza all'altra gli esseri umani. Ciò si presta naturalmente ad un'interpretazione animistica, come fa il neoplatonico Porfirio (μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς) e come aveva già fatto Platone nel *Fedro*. Vedasi anche al n. 13, ἀμφιβρότην χθόνα. In realtà la concezione di E. è essenzialmente diversa; si tratta della rigenerazione (palingenesi) dei medesimi στοιχεῖα dissolti dalla morte, che vengono ricomposti dalla natura in altre forme corporali; sono diverse le forme, ma non gli elementi. È esattamente il concetto espresso nel poema fisico: δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἀλλοιωπά (n. 21 v. 13 sg.; cfr. n. 4 v. 35, n. 22 vv. 3-4), anzi è il concetto ancor più generale del ricorrente distico del n. 4 vv. 7-8, e n. 22 vv. 5-6. Tale concetto viene ora trasferito dal macrocosmo alla vicenda vitale di ogni uomo, nel modo già indicato al n. 4 vv. 47-50.

All'argomento della metensomatosi si riferisce un brano della monumentale epigrafe di Diogene di Enoanda, databile verso il 200 d.C.; è il fr. 33 dell'ed. Grilli (Milano-Varese 1960: fr. 34 nell'ed. teubneriana del Chilton, 1967), a cui va ora premesso un nuovo frammento, « new fr. 2 », rinvenuto ad Enoanda da M. F. Smith e pubblicato in « American Journal of Archaeology » LXXIV, 1970, pp. 58-60. Credo che il testo lacunoso di tutto il brano, in cui all'esposizione della dottrina segue la critica suddivisa in due parti, si possa costituire così: ...μεταβαίνειν [ἀ]εὶ τὰς ψυχὰς ἐκ σωμάτων εἰς σώματα μετὰ τὸ τὰ πρῶτα διαφθαρῆναι, καὶ ἐπ' ἄπειρον το‹ῦ›το γίνεσθαι.

ὥσπερ οὐκ ἐροῦντος αὐτῷ τινος· Ἐμπεδόκλεις, εἰ μὲν φρονεῖ[ς] καὶ καθ' ἑαυ‹τὰς› [τ]ὰ[ς ψ]υχ[ὰς] μένειν, μὴ [δ]εή[σ]οι κλείσουσιν εἰς [ζώ]ου φύσιν καὶ τούτου εἶ[δος] μεταφέρειν [α]ὐτάς. τί σοι δύναται ἡ μετάβασις; ἐν γὰ[ρ τῷ] μετὰ ψυχῶν ὠδὶ ὄ[ντι] μεταβαίνειν αὐτὰ[ς φαί]νεται, ζώου φύσιν [δὲ] ἔχοντι πάντα γε χ[αρή]σονται.

εἰ δ' ἀμή[χανον], ἔχουσι μὲν γὰρ ἀ[πὸ] σώματος· τί μά[λιστ]α ἑαυτῷ παρέχει[ς πρά]γματα, μ[ᾶ]λλον [δὲ] ἐκείναις, εὑρίσ[κων που] καὶ

μεταβιβάζ[ων εἰς] ἕτερον ἐξ ἑτέρ[ου ζῶ]ον; καὶ ταῦτα πο[- - - καὶ γ]ὰρ ἁπλῶς ἀφθάρτους [ἦν] τὰς ψυχὰς καθ' ἑαυτὰς ποιεῖν, καὶ μὴ εἰς μακρὸν ἐμβαλεῖν αὐτὰ[ς] περίπλουν, ἵνα σοῦ τὸ πανέσχατον σεμνότερον ὑπῆρχε τὸ ψεῦσμα. ἢ σοὶ μέν, Ἐμπεδόκλεις, ἀπιστήσομεν τὰς μεταβάσεις τα[... Il senso è questo: « ... (E. sostiene) che le anime trasmigrano sempre da corpi a corpi, dopo che furono dissolti la prima volta, e che questo avviene all'infinito. Quasi che qualcuno non gli dirà: O E., se ritieni che anche per sé stesse le anime sussistono, non sia più necessario trasferirle, per andare a rinchiuderle nella natura di un vivente e nella forma di questo: a che ti serve la trasmigrazione? Appare infatti che esse trasmigrano entro ciò che, proprio in questa maniera, è partecipe di anime; ma per chi possiede natura di vivente è già tutto risolto. Se invece è inammissibile, dunque la possiedono in virtù di un corpo, e allora: perché dài pena proprio a te, e più a loro, rintracciandole in qualche parte e tramutandole da altro in altro vivente? eppure ‹la materia secondo te è eterna e incorruttibile›. Si potevano quindi costruire le anime semplicemente incorruttibili per sé stesse, e non buttarle dentro un grande giro, dove, alla fin fine, la fallacia tua risultava più solenne. Oppure a te, o E., non crederemo, che le trasmigrazioni... ». Quindi Diogene passa a considerare la teoria degli stoici, che da buon epicureo ugualmente rifiuta. Ma nel brano citato mi pare che interpreti giustamente la dottrina di E., secondo cui non esistono anime senza corpo; gli uomini ricevono dalla materia della struttura corporea la natura di un essere vivo, la capacità di sentire e pensare (ἔχουσι μὲν γὰρ ἀ[πὸ] σώματος, scil. ζώου φύσιν). Ciò collima con la teoria fisica di E.: i quattro elementi che variamente combinati formano i corpi, sono essi il mezzo della percezione e della riflessione (n. 1, 53-66), e questa è la ψυχή del vivente (n. 2). Ma è importante che Diogene esponga questa dottrina di E. in rapporto al poema lustrale e all'argomento della palingenesi. Anche Diogene, tuttavia, parla di ψυχαί: ciò avviene secondo la tradizione platonica del *Fedro*, e secondo lo slittamento terminologico di Aristotele, *de anima* I 404b, quando cita di E. il frammento n. 1, 56-8 annotando che ogni στοιχεῖον per E. è una ψυχή; così anche Sesto Empirico, che è press'a poco contemporaneo di Diogene di Enoanda, dirà che per E. sono sei le ψυχαί (*adversus logicos* I 121). Ma l'*animus* sensoriale non è un'*anima* intellettiva; E. spiega la vita e il pensiero chimicamente, come noi diremmo.

113, 1. ἔνθ' ἦσαν...: prosegue il pellegrinaggio; è qui descritto un altro luogo del mondo invisibile, il cosiddetto «antro delle ninfe», popolato da coppie oppositive, che hanno nomi femminili. Plutarco (*de tranquillitate animi* 474b) dice appunto che sono διτταί

« duplici », e nell'insieme le designa come μοῖραι καὶ δαίμονες, cioè la sorte e il destino, « che accolgono ogni uomo quando nasce e lo governano » (ἕκαστον ἡμῶν γιγνόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι καὶ δαίμονες), « di modo che da ciascuna di queste coppie la nostra nascita riceve mischiate semenze di passioni (σπέρματα τῶν παθῶν ἀνακεκραμένα) e perciò contiene molte irregolarità; quindi, conclude Plutarco, chi è saggio si rallegra del meglio, ma si aspetta anche il contrario, e di entrambe queste condizioni si giova scartando l'eccesso ». Dunque E. raffigurava mitologicamente i differenti caratteri etici, le differenze psicologiche e i contrastanti impulsi dell'umanità, prefigurando in qualche modo gli opposti ἤθη dell'etica aristotelica. Sotto altro aspetto E. precorre quel tipo di narrazione mitografica che diventerà gradito alla poetica fantasia di Platone; si può ricordare specialmente la rappresentazione dell'antro nel settimo libro della *Repubblica*. Plotino (*Enneadi* IV 8, 1) richiama esplicitamente l'antro platonico a confronto con questo di E.; dice che, come l'antro di E., così lo σπήλαιον di Platone rappresenta questo nostro mondo (τόδε τὸ πᾶν), in cui all'anima si offre la liberazione dalle catene e la sua ascesa verso il mondo intelligibile (πρὸς τὸ νοητόν). Ma ogni interpretazione allegoricamente mistica distorce il senso del discorso empedocleo. Si veda anche la testimonianza di Porfirio, citata qui di seguito al n. 114.

114: nell'edizione dello Stein (v. 392) questo verso era posto prima nel n. 113; il Diels (fr. 120) l'ha portato addirittura prima del n. 109 (fr. 121). In realtà è l'inizio di un discorso posto in bocca a qualcuna delle donne del n. 113, come ci informa Porfirio (*de antro nympharum* 8, p. 61 Nauck). Porfirio istituisce un confronto tra E. e Platone a proposito dell'antro, come aveva fatto Plotino ricordato qui al n. 113; dice che gli antri negli autori « teologici » erano simbolo del nostro mondo e delle sue potenze ordinatrici (σύμβολον κόσμου τὰ ἄντρα καὶ τῶν ἐγκοσμίων δυνάμεων ἐτίθεντο οἱ θεολόγοι); poi ci dà una notizia preziosa, quando riferisce che nel poema di E. queste parole ἠλύθομεν κτλ. erano dette dalle « potenze psicagogiche », dalle forze che guidano le anime: αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν. È da supporre che qualcuna di queste ninfe fosse presentata da E. in un colloquio con il pellegrino, dopo che l'antro era stato descritto e le ninfe nominate con i loro nomi (n. 113). Si deve supporre inoltre che il luogo dell'antro fosse prossimo al luogo descritto nel n. 112, dove c'è un demone che compone le forme dei viventi; appena nascono gli uomini, su di essi cominciano ad agire l'una o l'altra delle coppie nominate nel n. 113. Ma si noti che l'espressione usata da Porfirio, ψυχοπομποί, altera nella sostanza il concetto empedocleo,

poiché parla di una guida delle anime; invece in E. la parola ψυχή in questo senso non è usata mai, e tale concetto di ψυχή è estraneo alla sua concezione materialistica dell'universo e del cosmo; si veda anche al n. 120.

115, 1. ὦ πόποι: per la collocazione di questo frammento dopo il n. 111 ved. la nota al n. 110; è un'appassionata allocuzione agli uomini, che probabilmente deve venire dopo i nn. 113-4; infatti gli istinti contraddittorî, inoculati negli uomini dalle « ninfe » del n. 113, sono quelli che producono le contese e i gemiti umani del n. 115; infondono σπέρματα τῶν παθῶν ἀνακεκραμένα e πολλὴν ἀνωμαλίαν, come commenta Plutarco nel passo citato (ved. nota al n. 113). L'allocuzione può essere pronunziata da E. stesso, oppure da altro personaggio (ved. nota al n. 108); è costruita retoricamente, in maniera intensa, specialmente se questi due versi erano immediatamente seguiti dal verso del n. 116, come propongo nella presente edizione. Però, il verso del n. 116 è citato da altra fonte, senza collegamento con il n. 115; il collegamento si può istituire, secondo me, sul piano sintattico e concettuale. In ogni caso il n. 116 è tale, per il concetto, da poter avviare la descrizione di una « età dell'oro », come è quella che appare rievocata nei nn. 117 e 118; poi, la fine del n. 118 apre la via all'argomento dell'astinenza, che è svolto nei nn. 119-22. Un collegamento stilistico si ravvisa fra questo n. 115 e i nn. 122 (vv. 1-2) e 123. ὦ δειλὸν: è vocativo (ὦ); non è esclamativo (ὤ) come ὦ πόποι. L'espressione di questo frammento è intensa, ma non bisogna caricarla artificiosamente, alterando il tono appassionato ma pensoso, e non teatrale, di questo verso. ἢ δυσάνολβον: il tono pensoso e doloroso di questo verso viene anche alterato nel testo vulgato, quando a questa congiunzione alternativa ἤ si sostituisce un ὦ vocativo, anzi addirittura un ὤ esclamativo. In questo modo si costruisce nel verso la triplice esclamazione di tre ὤ, che è di un gusto retorico deteriore. Invece l'alternativa ἤ vuole significare che l'umanità non è tanto vile e misera per sua natura, δειλόν, quanto infelice perché sventurata, δυσάνολβον. L'umano trasporto affettuoso del medico poeta, che giustifica le colpe e le miserie degli uomini, è stata già notata al n. 103.

117-9: la considerazione sulla sorte misera o sventurata dell'umanità, esposta nei nn. 115-116, si sviluppava, a quanto sembra, in questo successivo episodio che descrive una primitiva età felice. La descrizione corrisponde press'a poco alla mitica « età dell'oro » della tradizione esiodea. Poi in E. è possibile che la successiva decadenza dell'umanità si facesse dipendere dall'insorta abitudine di cibarsi delle carni di animali uccisi (nn. 120-3). Sull'origine di tale

abitudine nefasta si veda un motivo accennato da Plutarco, nella Test. 74; ma non sappiamo se da E. era addotto tale motivo, come attenuante.

117, 1. ἐμπεδοκάρπων: la costituzione del testo dipende dalla maniera d'intendere la frase di Teofrasto, che cita il frammento. La citazione, come spesso avviene nell'uso degli scrittori peripatetici, rimane conglobata o addirittura distribuita nel contesto: « (Se la temperatura dell'aria andasse sempre d'accordo con le esigenze della vegetazione), non parrebbero fantasie le descrizioni dei poeti, né gli alberi sempreverdi e stabilmente frugiferi di E., quando dice che questi fioriscono con profluenza di frutti per tutto l'anno nell'aria, una temperie d'aria che E. presuppone costante, quella primaverile ». La frase è questa: ... οὐδὲ τὰ παρὰ τῶν ποιητῶν λεγόμενα δόξειεν ἂν ἀλόγως ἔχειν, οὐδ' ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἀείφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπά φησι θάλλειν καρπῶν «ἀφθονίῃσι κατ' ἠέρα πάντ' ἐνιαυτόν», ὑποτιθέμενός τινα τοῦ ἀέρος κρᾶσιν τὴν ἠρινὴν κοινήν. Di qui la mia ricostruzione del testo. Ma generalmente si intende che καρπῶν faccia parte della citazione (καρπῶν ἀφθονίῃσι fino ad ἐνιαυτόν), e non si rileva che ἠρινήν, essendo concetto essenziale del discorso di Teofrasto, appartiene probabilmente, come ἐμπεδόκαρπα, al testo di E.; perciò, invece di καρπῶν, introduco nel testo ἠρινόν come attributo di κατ' ἠέρα, che anche stilisticamente ha bisogno di un aggettivo. La questione è complicata dal confronto che si può istituire con il n. 77 (ved. commento). Anche il Bollack, III, p. 515, attribuisce al poema fisico il nostro n. 117 insieme al n. 77, però non unisce in uno i due frammenti, come avevano fatto i precedenti editori.

118, 2. θῆρές τ' ἄνθρωποί τε: « animali e uomini insieme ». È un inciso che sta a sé, appositivo del verso precedente, di cui esalta il concetto. Il testo vulgato, invece, ha preferito eliminare ἄνθρωποι, e l'ha sostituito con οἰωνοί, congettura dello Sturz. Con ciò si viene a dire che non solo le bestie erano sottomesse all'uomo, ma anche gli uccelli; così l'espressione diventa piatta, la sintassi ovvia, ma la sostanza del concetto poco credibile, quando vengono messi sullo stesso piano fiere ed uccelli; infatti si concepisce d'immaginare domestico un leone, piuttosto che un'aquila.

119, 3. Κύπρις: ved. nn. 8-10, 16, 18, 19; anche qui, nel n. 119, Cipride rappresenta in sostanza la forza della concordia e dell'amore; ma qui è contrapposta al tumulto di Ares (v. 1) e alle sovrane ed impassibili autorità divine della tradizione mitologica (v. 2).

5. γραπτοῖς: animali « dipinti » venivano offerti alla divinità, e non sacrifici cruenti (vv. 8-10). Di qui viene alla narrazione l'ag-

gancio per il successivo episodio « vegetariano », nn. 120-3, diretto contro l'uccisione degli animali per uso commestibile.

120: questa frase è citata anonima, ma insieme al n. 125, da Aristotele (*Poet.*, cap. 21), semplicemente come un esempio di metafora. Il verbo ἀπο-αρύω significa « attingere (acqua), spillare », e qui è usato per togliere la vita (ψυχήν) con un'arma, cioè « recidere ». Nel n. 125 il verbo τέμνω « recidere, tagliare » è usato nel senso di « attingere » acqua da una fonte, tagliando il flusso con il bordo di un vaso di rame. ψυχήν: la parola qui è usata chiaramente nel senso omerico di « vita », come principio della sensibilità che lascia il corpo quando muore (ved. J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig 1930).

121, 1. τὸ μὲν: anticipa ciò che nel testo della citazione non è compreso, cioè μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον, la legge universale di non uccidere animali. Il senso è chiarito dalla fonte che cita i due versi (Aristotele, *Rhet.* I 13). Il precetto di ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων è presentato come pitagorico da Giamblico (*Vita Pythagorae* 108); pitagorico ed empedocleo da Cicerone (*Rep.* III 11, 19). Cicerone vi accenna come ad una norma di diritto naturale degli esseri viventi (*unam omnium animantium condicionem iuris esse*); Giamblico più precisamente la collega con i principi di fisica cosmologica, cioè con la comunione (κοινωνία) che a tutti i viventi deriva dall'essere formati con i medesimi elementi (διὰ τὴν τῆς ζωῆς καὶ τῶν στοιχείων τῶν αὐτῶν κοινωνίαν): la mescolanza degli elementi costituisce una specie di fratellanza fra tutti i viventi (διὰ τῆς ἀπὸ τούτων συνισταμένης συγκράσεως, ὡσανεὶ ἀδελφότητι πρὸς ἡμᾶς συνέζευκται). Sesto Empirico (*adversus physicos* I 126-9), prima di citare il n. 122, si riferisce alla dottrina di Pitagora, di E., e degli altri 'Ιταλοί, e parla ugualmente di diritto naturale e di parentela (« uccidendo gli animali e mangiandone la carne commetteremo ingiustizia ed empietà, ἀδικήσομέν τε καὶ ἀσεβήσομεν, come uccidendo i nostri parenti, ὡς συγγενεῖς ἀναιροῦντες »); e come motivo della proibizione non adduce la precisa ragione fisica degli στοιχεῖα comuni, sibbene quella di un alito, πνεῦμα, che è come l'anima del mondo e ci unifica fra noi e con gli dei, ed anche con gli esseri irrazionali: μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων· ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον, ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. Però E. non parlava di πνεῦμα, sibbene di στοιχεῖα e di νόμος, a quanto risulta dal testo di questo frammento (v. 1 νόμιμον). È quella stessa legge fisica universale, che nel poema fisico viene configurata sotto analogo profilo: la mescolanza degli elementi pro-

duce tutti i corpi mortali e quindi, sul piano etico, impone il rispetto verso tutti i corpi.

122, 1. φόνοιο δυσηχέος: riprende la formula omerica usata per la guerra, *Il.* VII 376 πολέμοιο δυσηχέος. È omerica anche la clausola del v. 6. A sua volta Apollonio, III 298, ripete di qui, dal v. 2, l'emistichio ἀκεδείῃσι νόοιο.

3. πατὴρ φίλον υἱὸν...: è una rappresentazione drammatica, e ben riuscita, di un fatto usuale, il sacrificio di un agnello sull'altare domestico, in presenza dei famigliari, per preparare il pranzo. Ma senso e testo sono stati svisati, a causa di un banale equivoco sulla forma verbale del v. 4 ἐπορεῦνται. Questa forma ionica non è altro che l'attico ἐφορῶνται « guardano ».

4. οἱ δ'ἐπορεῦνται: sono i famigliari che stanno a guardare, in attesa del pranzo. Per la psilosi si veda l'indice a p. 350; ivi anche per il verbo in -εω e non in -αω, e per la contrazione in -ευ e non in -ου.

5. λισσόμενον: è la vittima belante, vista come un supplice nei termini della metensomatosi. Il participio è oggetto di θύοντος, genitivo assoluto con il soggetto sottinteso (il padre). Per l'allungamento di δὲ davanti a νήκουστος ved. l'indice a p. 347; per la sinizesi in ὁμοκλέων, a p. 348.

8. ἀπορραίσαντε: participio duale con verbo plurale come al n. 21 vv. 16-20. Anche la tmesi κατὰ... ἔδουσιν tende a conferire elevatezza stilistica al linguaggio di questo passo, allontanandosi dalla lingua parlata, cioè nel modo che Aristotele (*Poet.*, cap. 22) ha rilevato in generale per le particolarità della lingua poetica.

123, 1. οἶμοι, ὅτι οὐ: benché ὅτι qui svolga la funzione di congiunzione dichiarativa, e non di pronome, è preferibile la sineresi dello iota, nella pronuncia, e non la sua elisione grafica. In Omero non se ne hanno esempi sicuri, perché i casi di ὅτι con elisione possono rappresentare un ὅτε, e non ὅτι (ved. J. van Leeuwen, *Enchiridium dictionis epicae*, Leiden 1918², p. 474). Il Nauck preferiva οἴμ' ὅτι οὐ con iato, confrontando il testo vulgato di Teocrito, 11, 54 ὤμ' ὅτι οὐκ ἔτεκεν; ma la lezione valida in questo verso teocriteo è οἶμοι ὅτι οὐκ (così ho scritto nella mia edizione teocritea; il Gow ha preferito οἶμοι ὅτ' οὐκ). Lo iato con ὅτι in Teocrito 1, 88 e 91 ha forse un valore espressivo. La sineresi, con ὅτι causale, è rilevabile anche nel papiro di Menandro, *Dyscolus* 452 ὅτι ἔστ' ἄβρωτα. Lo iato è d'obbligo con il pronome τί indefinito (e interrogativo); ma la sineresi appare in E., n. 4 v. 29.

124, 1. τοιγάρτοι: « pertanto ». Sono ora esposte le conseguenze di quella che è la condizione umana, necessariamente irretita in

colpe anche involontarie. Infatti, anche i cibi animali e vegetali, di cui non possiamo privarci, sono sacri, perché composti dei quattro elementi eterni e necessari; ed anche l'astio è sacro, come la concordia, perché elemento eterno e necessario della vita universa. Agli uomini è offerta una possibilità di purificazione, per le colpe gravi (n. 103), attraverso la palingenesi; inoltre, alla vita di ciascun uomo è dato il mezzo della purificazione rituale. Questo era forse il nesso logico e la linea di sviluppo della narrazione; e di qui forse deriva il titolo di Καθαρμοί dato al poema. È possibile che un ultimo episodio o argomento del poema fosse dedicato alla purificazione personale e rituale; in realtà abbiamo solo un unico verso, al n. 125, per fare una simile ipotesi. ἀλύοντες κακότησιν: cfr. Omero, *Od.* IX 398 χερσὶν ἀλύων (è il Ciclope che « brancola con le mani », dopo essere stato accecato da Ulisse). Ma il preciso significato di ἀλύω è incerto; altrove equivale ad « andare fuori di senno » (ved. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 66). Per la κακότης, cfr. n. 100 v. 3, e n. 102; questa, come ho detto, è la parola basilare nel tema generale del poema, poiché il tema del poema è in che modo sia possibile per l'uomo purificarsi della cieca dissennatezza (ἀλύοντες), degli inevitabili erramenti che gli gravano l'animo di angoscia, v. 2 δειλαίων ἀχέων.

2. ἀχέων λωφήσατε θυμόν: il verbo λωφάω « desistere » è usato una sola volta in Omero (*Il.* XXI 292 assolutamente, « calmarsi », riferito alla furia del fiume), e una sola volta κατὰ... λωφάω in *Od.* IX 459 sg. ... κἀδ δέ κ' ἐμὸν κῆρ λωφήσειε κακῶν; di qui è derivato evidentemente il verso di E. (cioè dallo stesso episodio del Ciclope, qui sopra citato per il v. 1); ma notevole è la variazione semantica, poiché nella frase omerica κῆρ è soggetto, mentre in E. θυμὸν è oggetto del verbo.

125, 2. τεμών: il secondo emistichio è citato da Aristotele come esempio di metafora (ved. al n. 120). L'intero verso è riportato da Teone Smirneo, *Arithmetica* 1, e dal contesto di Teone risulta che vi si parlava di una purificazione, di una pulizia da fare con l'acqua di cinque fonti: κρηνάων ἀπὸ πέντε... δεῖν ἀπορρύπτεσθαι, « nettare », togliere lo sporco (ῥύμμα); è probabile che proprio questo fosse il verbo adoperato da E., e perciò lo presento nel testo. Lustrazioni da tre o da sette fonti sono ricordate in vari testi (ved. E. Rohde, *Psyche*, Freiburg 1890-94, trad. it. Bari 1970², p. 741; cfr. anche Porfirio, *de antro nympharum* p. 61: σοὶ δ' ἄρα πηγὰς νοερῶν ὑδάτων τέμον ἄντροις). ταναήκεϊ: questa lezione è documentata nel codice riccardiano della *Poetica*, di Aristotele, e nella versione araba (ved. il mio commento alla *Poetica*, p. 242); nel codice parigino e in Teone è invece scritto ἀτειρεῖ, in cui meglio si rispecchia l'espressione omerica, *Il.* V 292 τάμε χαλκὸς ἀτει-

ρής. L'aggettivo ἀτειρής è anche frequente nell'uso empedocleo; ma qui, a causa dell'α- breve, guasterebbe il metro dopo τεμών (o, in Teone, nel nesso ταμόντ' ἀτειρεῖ). In Teone, e in un filone della tradizione della *Poetica*, l'introduzione dell'aggettivo ἀτειρής, al posto di ταναήκης, è forse dovuto ad un influsso del passo omerico oppure a glossa marginale.

126. δειλοί, ...: ritengo spurio questo verso, che è attribuito ad E. da Gellio. Ma l'autore dei *Geoponica* II 35,8 l'attribuisce ad Orfeo (fr. 291 Kern) sulla fede di Didimo, e lo cita in un distico, di cui il secondo verso dice così (« mangiare fave è proprio lo stesso che mangiare le teste dei genitori »):

ἶσόν τοι κυάμους ἔσθειν κεφαλάς τε τοκήων.

D'altra parte, il precetto di non mangiare le fave è attribuito a Pitagora da un pitagorico in Callimaco, fr. 553 Pfeiffer; anche il distico callimacheo è citato da Gellio:

καὶ κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχειν ἀνιῶντος ἐδεστοῦ,
κἠγώ, Πυθαγόρης ὡς ἐκέλευε, λέγω

(« ed anch'io raccomando che dalle fave si tengano via le mani, come voleva Pitagora, perché è un commestibile che fa male »). Aristotele (fr. 195 Rose^3), in un libro sulle *Dottrine pitagoriche*, assegnava a Pitagora il divieto di certe carni ben determinate. Gellio poi assicura, sulla fede di un personaggio autorevole come Aristosseno, che non c'era nulla che piacesse tanto a Pitagora, quanto le fave, per varie ragioni. Siamo nel pieno campo dell'aneddotica burlesca. E Gellio non dice di conoscere direttamente il testo di E.; dice che il verso in questione si trova nelle poesie di E. (*in Empedoclis carmine... versus hic invenitur*); poi ne riporta la straordinaria interpretazione di alcuni dotti, che ricordo qui di seguito. κυάμων... ἔχεσθαι: questo infinito con valore d'imperativo, dopo l'appassionato inizio del verso (δειλοί, πάνδειλοι), contribuisce a caricare di vacua solennità il banale precetto; lo stile di E. è ben diverso (nn. 115, 116, 122, 123). Il verbo è un semplice infinito, e non imperativo, nel verso omerico che viene qui ricalcato da quel passo dell'*Odissea* in cui l'aruspice dei proci, implorando Ulisse per essere risparmiato dalla strage, lo assicura di avere più volte esortato i proci a rispettare le donne del palazzo, « ma loro non mi davano retta

di tenere le mani lontano dai mali » (*Od.* XXII 316): ἀλλά μοι οὐ πείθοντο, κακῶν ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι. Al posto di κακῶν, che sono i rapporti carnali, nel verso orfico troviamo κυάμων. Anche per questa via ci rendiamo conto della dotta (o comica) esegesi riferita da Gellio, secondo cui i κύαμοι, qui, non sarebbero veramente i legumi, i chicchi di fava, sibbene organi genitali: *qui diligentius scitiusque carmina Empedoclis arbitrati sunt*, κυάμους *hoc in loco testiculos significare dicunt*. Del resto, questa esegesi collima con il significato dell'altro verso orfico, qui sopra citato, in cui si parla delle teste dei genitori. Precetti di E., per l'astinenza sessuale, sono accennati anche da Ippolito (ved. Test. 72). Comunque il verso si interpretasse, come un divieto *a re veneria* oppure *a fabulo edendo*, espressione e concetto si prestavano al motteggio popolare o alla caricatura comica. In una commedia di Cratete, intitolata le *Bestie*, sappiamo da Ateneo che alcuni animali dicevano agli uomini: « dovete fare i broccoli a lesso, e il pesce arrosto, oppure aringhe, ma tenere via le mani da noi »:

καὶ τῶν ῥαφάνων ἔψειν χρὴ
ἰχθῦς τ' ὀπτᾶν, τούς τε ταρίχους, ἡμῶν δ' ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι.

E gli uomini rispondono: « ma allora, niente più carne, come voi dite? non avremo da mangiare niente di tutto questo, e al mercato non ci faremo né un panino imbottito né una salsiccia? ». Questo frammento di Cratete, accanto al verso in questione, fu già ricordato per es. dal Diels (1901), e poi dal Pfeiffer nelle note a Callimaco; ed ora più decisamente è stato richiamato da M. G. Bonanno (*Studi su Cratete comico*, Padova 1972, p. 100). Quando Cratete faceva rappresentare le sue commedie avanti l'ultimo quarto del quinto secolo, fra il 450 e il 425 all'incirca, le teorie di E. dovevano essere entrate, da poco, nel circolo della cultura ateniese; quelle orfiche o pitagoriche offrivano, già da tempo, motivo di motteggio o di commedia. È probabile che Cratete ricalchi il verso in questione piuttosto che quello omerico; ma ciò non vuol dire che il verso appartenga ad E. piuttosto che a letteratura orfica o pitagorica. Altre due osservazioni bisogna fare: nel frammento di Cratete il verbo è retto da χρή, e non è usato come imperativo; inoltre il frammento si riferisce al divieto di mangiare carne, e non fave (come se nel verso in questione fosse scritto κρειῶν ἄπο al posto di κυάμων ἄπο). Invece, la medesima formula parodica con l'infinito-imperativo ci è nota da un testo antico, che sembra oracolare, e rivolto all'invasore persiano Πέρση ποικιλόδιφρε); era citato nel quarto secolo da Eraclide Pontico, fr. 138 ed. Wehrli, p. 42: ἰνῶν ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι (forse « muscoli », ἰνῶν, per allusione a Ἰώνων). Ma specialmente si deve tenere presente che nessun'altra fonte comprova la presenza di un divieto contro

i legumi in E.; l'esortazione a rispettare le piante, al n. 106, ha tutt'altro significato; e il preteso pitagorismo od orfismo di E. è chiaramente una distorsione storica.

127. Τήλαυγες: il verso, indirizzato da E. a questo Telauge figlio di Protagora, era citato da Ippoboto, che è una delle fonti della romanzata biografia empedoclea di Diogene Laerzio (Test. 97 sgg.). È un'evidente falsificazione, intesa a dimostrare il pitagorismo di E.; ved. le biografie di Pitagora e di E. in Diogene Laerzio (VIII 1, 43, dove è citato il verso, e VIII 2, 53).

Da Diogene, VIII 2, 60 e 65, sono citati anche due pretesi epigrammi di E., di cui uno è interessante perché è una parodia dell'allitterazione, cara allo stile di E.; l'altro dà notizie, forse attendibili, di quel medico Pausania a cui è dedicato il poema fisico: ved. Test. 103 e 106.

Per alcune testimonianze di versi attribuiti ad E. in seguito a congettura moderna, ved. qui le Test. 74-7. Altre attribuzioni di versi ad E. vanno trascurate (p. es. il Parmenide spurio, fr. 20).

Per i versi letti da Michele Italico (in un commento aristotelico) e da lui raffazzonati a memoria in una lettera a Teodoro Prodromo, si veda da ultimo C. Horna, in «Wiener Studien» XLVIII, 1930, p. 9.

ORDINAMENTO DEI FRAMMENTI

TAVOLA DI CONCORDANZA

Nel seguente esame è opportuno adoperare la numerazione dei frammenti secondo il Diels. Quindi premetto la tavola di concordanza con l'edizione Diels-Kranz[6]:

fr.		n.	fr.	n.
1		1,27	27a	27
2		1,28-36	28	28
3	(4)	1,13-25	29	35
4	(5)	1,50-2	30	36
5	(3)	99	31	37
6		1,53-5	32	23
7		1,5	33	24
8		2,1-4	34	25
9		2,5-9	35	6
10		2,10	36	26
11		2,11-3	37	38
12		1,47-9	38	48
13		4,33	39	45
14		4,32	40	51
15		2,14-7	41	52
16		1,11-2	42	58
17		4	43	53
18		4,19	44	55
19		1,8	45	56
20		4,46-52	46	57
21		21,1-14	47	54
22		4,37-45	48	59
23		21,15-25	49	60
24		3	50	50
25		5,3	51	39
26		22	52	40
27		29,2	53	44,2
		30,1-3		

fr.	n.
54	41
55	42
56	43
57	7,1-3
58	7,4
59	7,5-7
60	7,12
61	7,8-11
62	62
63	63
64	64
65	71
66	65,1
67	72
68	69
69	70,1
70	66,1
71	18
72	18,5
73	19
74	20
75	15
76	14
77.78	77/117
79	79
80	80
81	81
82	16,1-2
83	16,3-4
84	9
85	8,1
86	8,2
87	9,9
88	93
89	1,63
90	83
91	86
92	85
93	89
94	90
95	10
96	12
97	70,2
98	11
99	94
100	96,2-26
101	95
102	96,1
103	46,1
104	46,2
105	1,64-6
106	1,26
107	1,59-60
108	1,61-2
109	1,56-8
109a	92
110	1,37-46
111	98

Katharmoi

fr.	n.
112	100
113	100,13-4
114	101
115	103
116	5,4
117	104
118	110
119	116
120	114
121	109
122	113
123	113,5-7
124	115
125	111
126	112
127	105
128	119
129	108
130	118
131	1,1-4

fr. 132	n. 32	fr. 148.149.150	n. 13/49/68
133	33	151	65,2
134	34	152	61
135	121	153	66,2
136	122	153a	67
137	122,3-8	*dubia*	
138	120	154	Test. 74
139	123	154a	Test. 75
140	106	154c	Test. 77
141	spurio 126		
142	31	*spuria*	
143	125	155	spurio 127
144	102	156	Test. 103
145	124	157	Test. 106
146	107	158	Test. 76
147	107,4-5	159-61	

Sono versi aggiunti, o parole aggiunte *pro memoria*, nella presente edizione:

n. 1,6	n. 29,1	n. 78	n. 91
1,7	44,1	82	97
1,9	47	84	110,2
5,1-2	50,2-3	87-8	112,1
17	73-6	90,1	125,1

L'edizione di E. curata dal Diels nei *Poetarum philosophorum fragmenta* (1901), ripetuta in *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), rappresentò un decisivo progresso sotto molti rispetti, ed anche per l'ordine dei frammenti, di fronte alle precedenti sillogi dell'Ottocento: quelle di Fr. Sturz 1805 e di Simon Karsten 1838, poi di Heinrich Stein 1852 e del Mullach 1860. Ma il Diels non si impegnò molto nella questione dell'ordinamento da dare ai frammenti; in qualche caso trascurò, e forse di proposito, le precise indicazioni fornite dalle fonti, per tenere dietro ad altri criteri; in certi particolari risultano migliori le sequenze indicate dallo Stein. Qualche rilievo, su tale argomento, fu fatto dal Bignone (1916); altri ne ha fatti recentemente il Bollack (1969). Ma in genere l'autorità del Diels si è imposta anche in questo campo, mentre occorre riprendere il lavoro fin dal principio, cominciando con l'analisi minuziosa delle fonti, e delle indicazioni che le fonti ci forniscono, sulla posizione assoluta e relativa dei frammenti citati.

I dati forniti per la posizione assoluta non sono molti. Al primo

libro del poema fisico sono esplicitamente attribuiti i frr. 1, 6, 8, 17, 96; al secondo libro il fr. 62; al poema fisico, senza indicazione di libro, i frr. 34, 98, 103, oltre quelli che nella fonte sono citati in sostanziale collegamento con questi. Infine, risultano praticamente attribuiti al poema fisico quei frammenti che nella fonte sono riferiti ad un preciso momento della descrizione del ciclo cosmico, p. es. il 53 (ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ) o quelli che riguardano la formazione e dissoluzione dello sfero (frr. 27, 29-31). Sono attribuiti al poema lustrale i frr. 112, 115 e 153a (ma su questo si veda a p. 337). Il n. 78 della presente edizione, ignoto al Diels, è attribuito da Erodiano ad un « secondo libro » del poema lustrale; ma andrà inteso il secondo della fisica, nel senso che ho indicato nell'Introduzione, p. XXIV.

Accanto ai pochi dati assoluti, le fonti ci forniscono molti dati relativi, per il rapporto di altri frammenti con questi, o di differenti frammenti tra loro. Ciò si verifica specialmente per il primo libro del poema fisico, per il quale sono preziose anzitutto le indicazioni di Simplicio nei suoi commenti aristotelici.

LE INDICAZIONI DI SIMPLICIO

fr. 17: citando questo brano per intero, Simplicio precisa che si leggeva ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν (*Phys.*, p. 157). Il brano doveva trovarsi verso l'inizio del libro, dopo l'esordio; ma ciò si arguisce dal contenuto programmatico del brano, e non si deve dedurlo dalla fonte. Infatti, verso la fine del lungo capitolo dedicato al commento del fr. 17, quando Simplicio ripete i vv. 1-2 di tale brano (*Phys.*, p. 161) precisando che sono i versi messi subito a principio, τὰ εὐθὺς ἐν ἀρχῇ παρατεθέντα, mi par chiaro che non si debba intendere «all'inizio del libro», sibbene «all'inizio di questo brano » che è il fr. 17.

Né occorre aggiungere che Clemente Alessandrino, quando dice ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τὴν φιλότητα συγκαταριθμεῖται citando il v. 20 del fr. 17, vuol dire « enumera fra le potenze » (e non verso il principio del libro).

frr. 17, 21+23, 26: nel contesto del suo commento al fr. 17 (*Phys.* pp. 158-61) Simplicio ha occasione di citare altri passi del poema. In particolare c'informa che, a parecchia o molta distanza dal fr. 17, πλείονα δὲ ἄλλα εἰπών, si leggeva il fr. 21, e che con questo si collega il brano del fr. 23 (παρέθετο); poi cita il fr. 26, 1-2.

Altrove dice che il fr. 26 si leggeva poco dopo il fr. 21: *Phys.*, p. 33 καὶ ὀλίγον δὲ προελθών.

Questi sono dati fondamentali per la successione degli episodi, anche se resta indeterminata la reale distanza, ma in ogni caso non

piccola, che intercorreva tra il fr. 17 e il fr. 21: vedremo che tale intervallo andrà colmato con l'episodio della genesi dei corpi mortali, cioè il racconto delle membra disperse e l'opera di Afrodite.

frr. 17 e 22: alla fine del citato capitolo dedicato al commento del fr. 17 (*Phys.*, pp. 160-61) Simplicio accenna di nuovo ai vv. 11-3 del fr. 17, poi al v. 12 del fr. 21, e a questo punto riporta e commenta il fr. 22, poi ripete la citazione di fr. 17 vv. 1-2.

Dalle sue parole non risulta che il fr. 22 vada posto dopo il fr. 21 (come fece il Diels), a parte il fatto che ciò sembra da escludere in base al contenuto stesso dei brani. Inoltre Simplicio, dopo avere citato il fr. 22, dice τὰ εὐθὺς ἐν ἀρχῇ παρατεθέντα riferendosi ai vv. 1-2 del fr. 17; da ciò si potrebbe piuttosto arguire che egli così si esprima, perché considera il fr. 22 come la continuazione del fr. 17; invece il fr. 21 si trovava molto più avanti, come abbiamo detto qui sopra.

frr. 27, 30, 31, 36: non risulta a che punto del poema vadano collocati questi frammenti, che riguardano lo sfero. Un collegamento tra i frr. 27, 30, 31 è tuttavia indicato da Simplicio (*Phys.* pp. 1183-4), che li cita per la formazione e la dissoluzione dello sfero indicando i tempi della descrizione: prima il fr. 27 (ἐν τῇ τῆς φιλίας ἐπικρατείᾳ), poi il fr. 31 (ἀρξαμένου δὲ πάλιν τοῦ νείκους ἐπικρατεῖν), e infine, dopo altre citazioni, il fr. 30 (ἐπὶ τῆς τοῦ νείκους ἐπικρατείας). Però, mentre dichiara di avere come fonte Eudemo per i frr. 27 e 31, la citazione che poi Simplicio fa del fr. 30 appare aggiuntiva, e la ricava probabilmente da un passo della *Metafisica* di Aristotele, e non da Eudemo. Quindi è lecito, come ha fatto il Diels in base al contenuto, collocare il fr. 30 prima del fr. 31.

Aristotele (*Metaph.* II, 1000b 2 e 12: ved. Test. 8) cita il fr. 36, e poi il fr. 30 a breve distanza; ma il fr. 36 viene riferito al momento in cui l'amicizia distrugge il cosmo per costruire lo sfero (συνάγουσα γὰρ εἰς τὸ ἓν φθείρει τὰ ἄλλα); invece il fr. 30 si riferisce all'inizio della dissoluzione dello sfero (καὶ ἅμα δὲ αὐτὴς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐθὲν λέγει ἀλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν). Non mi pare che ci sia motivo d'invertire i due frammenti nella loro successione temporale. Quindi la posizione relativa di ciascuno sarà data dalla successione 36, 27, 30, 31; nella presente edizione sono i nn. 26, 30, 36, 37.

Altrove Simplicio (*Phys.*, p. 1124) cita anche l'affine fr. 29, ma senza rapporto con altri brani. In Stobeo (I 10 p. 121 Wachsmuth) si trova il fr. 36 di seguito al fr. 6; ma da una fonte antologica non si può ricavare alcun indizio. Del resto non solo un antologista, ma anche un autore che voglia sintetizzare le teorie di E., può fare citazioni desunte da luoghi distanti fra loro nel poema;

noi dobbiamo considerare, nel nostro esame preliminare delle fonti, soltanto le indicazioni esplicite circa il rapporto fra due passi citati.

Questo va sottolineato a proposito dello stesso Simplicio (*Phys.*, p. 1184), quando cita dopo i frr. 27 e 31, e prima del fr. 30, anche i frr. 17 (v. 28) e 115 (vv. 1-2), per un certo argomento che vuole dimostrare. È l'argomento accennato da Aristotele in *Phys.* VIII 1, 252a: E. non dice quale è la causa del moto, e dell'alterna vicenda per cui prevale ora l'amore ora l'odio; ma non dire la causa è come dire che ciò avviene per necessità (ved. Test. 8 e 10). Simplicio adduce a riprova la citazione dei versi originali; infatti a volte E. dice (e cita il v. 28 del fr. 17) che la causa di ciò che avviene è la necessità (e qui cita due versi del poema lustrale, fr. 115, 1-2, in cui si parla di impegni giurati, come nel fr. 30); infine, per il periodo in cui prevale l'odio (ἐπὶ τῆς τοῦ νείκους ἐπικρατείας) dice così (e cita il fr. 30). Come si vede, nell'esposizione di Simplicio non c'è un indizio che i frammenti, da lui citati in quest'occasione accanto al fr. 17, siano collegabili materialmente con il fr. 17[1].

frr. 35 e 57-9: Simplicio cita questi frammenti in un medesimo contesto (*de coelo*, pp. 586-7), prendendo lo spunto dal fr. 57 già compreso nel testo aristotelico, e ora da Simplicio ripetuto; quindi aggiunge il fr. 35 (vv. 5 e 10-3), per precisare il tempo in cui si formano le membra disperse, e cioè « nel dominio della concordia » (ἐπὶ τῆς φιλότητος, come diceva Aristotele; ἐν τῇ ἐπικρατείᾳ τῆς φιλίας, come aveva detto il commentatore peripatetico Alessandro). Ma Simplicio vuole chiarire che il tempo è « quando l'astio non si è ancora ritirato del tutto », e quindi il dominio della concordia non è veramente effettivo: οὐκ ἐν τῇ ἐπικρατείᾳ τῆς φιλίας ταῦτα λέγει γενέσθαι ὁ Ἐμπεδοκλῆς, ... ἀλλὰ τότε, ὅτε οὔπω τὸ νεῖκος «πᾶν ἐξέστηκεν κτλ.» (: fr. 35 vv. 10-3). Di seguito riporta i frr. 58 e 59, precisando che in tale stadio della genesi dei corpi mortali (ἐν ταύτῃ οὖν τῇ καταστάσει) la concordia ancora non domina veramente, ma lotta con l'astio, e si accinge a dominare, ma ancora produce membra scomposte e solitarie: ἐπὶ τῆς φιλότητος οὖν ὁ Ἐμπεδο-

[1] Il primo verso del fr. 115 si presenta nei codici di Simplicio in una redazione alterata: ἔστιν ἀνάγκη, χρῆμα θεῶν, σφρήγισμα παλαιόν, tanto che il Bollack (II, p. 53 e commento) non lo identifica con quello del fr. 115, ma lo considera a parte. Io non credo che si possa assegnare ad E. un verso in quella forma, per vari motivi: per il concetto (perché verrebbe in esso teorizzata una ἀνάγκη sovrastante alle due potenze del νεῖκος e della φιλία), per il lessico (al posto di ψήφισμα non sta bene il termine σφρήγισμα, per di più seguito nel v. 2 da κατεσφρηγισμένον), e per il metro (dovendo unire χρῆμα θεῶν in un unico nesso, e farne un inciso fra due pause sintattiche, non è più distintiva nel ritmo la cesura dopo χρῆμα). Si veda anche il mio commento a n. 103.

κλῆς ἐκεῖνα εἶπεν οὐχ ὡς ἐπικρατούσης ἤδη τῆς φιλότητος, ἀλλ' ὡς μελλούσης ἐπικρατεῖν, ἔτι δὲ τὰ ἄμικτα καὶ μονόγυια δηλούσης.

È uno dei soliti puntigli dei commentatori neoplatonici: qui Simplicio dà ad ἐπικρατεῖν un valore diverso da quello che ha in Aristotele. Ma Simplicio ha sotto gli occhi il testo continuato di E., ed è prezioso il collegamento che egli istituisce tra i frr. 57-9 con il fr. 35, precisando il momento della narrazione. Altrove lo stesso Simplicio (*Phys.*, p. 371) ha occasione di citare il v. 2 dell'affine fr. 61, sulle membra mal congegnate nel secondo stadio della genesi: è chiaro che egli dispone di un testo continuato del poema, e non si sommarie dossografie.

Il contenuto dei brani conferma l'indicazione di Simplicio: la descrizione delle membra disperse si riattacca direttamente all'ultimo verso del fr. 35, θαῦμα ἰδέσθαι. Di qui la successione presentata in questa mia edizione, nn. 6 e 7, per i frr. 35 e 57-9.

frr. 35, 96, 98: Simplicio (*Phys.*, p. 32), riferendosi genericamente al poema fisico, ἐν τοῖς Φυσικοῖς, cita per intero il fr. 98, ἐν τούτοις δὲ τοῖς ἔπεσιν (vv. 1-5); poi specifica che questi versi erano preceduti, ad una certa distanza (καὶ πρὸ τούτων δὲ τῶν ἐπῶν ἐν ἄλλοις), dal brano del fr. 35 (vv. 3-17).

Il fr. 96 vv. 1-3 era stato citato da Aristotele nel *de anima* sull'argomento della razionale (λόγῳ τινί) composizione degli elementi nella formazione delle ossa; e Simplicio parafrasa questo passo nel commento al *de anima*. Nel commento alla *Fisica*, in concordanza con Aristotele, cita il fr. 96 vv. 1-4: con un verso in più (*Phys.*, p. 300). Parecchio più avanti (*Phys.*, p. 331) cita ancora il fr. 98 v. 1, per documentare che E. ammette la causalità nella formazione del sangue e della carne (fr. 98).

Il fr. 96 e il fr. 98 sono inscindibili l'uno dall'altro, per l'evidente parallelismo verbale e stilistico che li domina; ma lo stesso Simplicio, a p. 300 del commento alla *Fisica*, accomuna di fatto i due brani, poiché parla insieme di carne, di ossa e di ogni altra parte del corpo: καὶ γὰρ λόγῳ τινὶ ποιεῖ σάρκας καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον. Ma con queste parole, e con la precisa indicazione ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν, Simplicio introduce la citazione del fr. 96, che riguarda solo le ossa; invece è il fr. 98 che riguarda il sangue e la carne.

Da ciò si conclude ovviamente che tutti i frammenti, collegati con il fr. 98, seguono al fr. 35 dopo un certo intervallo, e che tutti i frammenti, collegati con il fr. 35, appartengono al primo libro come il fr. 96. Questa osservazione è fondamentale per la ricostruzione della trama; ma appare disattesa dal Diels, come già era stata trascurata nelle edizioni precedenti. Lo Stein faceva cominciare il secondo libro con i brani dei frr. 71, 73, 75, e più

oltre aggiungeva i frr. 86, 87, 95; invece sono tutti da collocare nel primo libro, come ora vedremo.

fr. 35 e altri: con il fr. 98, in una pagina già qui sopra citata di Simplicio (*Phys.*, p. 331), sono collegati il fr. 85 per mezzo di un καὶ πάλιν, e poi il fr. 75 per mezzo di un καὶ ἐν ἄλλοις (circa il fr. 103, che segue senza alcun collegamento, si veda più avanti).

L'espressione καὶ πάλιν « e ancora » credo che si debba intendere nel senso voluto dal Diels, che pone il fr. 85 prima del fr. 98: cioè καὶ πάλιν, nell'uso di Simplicio, significa praticamente « poco prima », più o meno « indietro », e non « avanti » ossia « nel seguito ». Infatti, per indicare un verso o un passo successivo, Simplicio dice chiaramente μετ' ὀλίγον.

Generica è l'espressione usata per il fr. 75, καὶ ἐν ἄλλοις « e in altri versi »; da un altro luogo risulta che le formule ἐν ἄλλοις / καὶ πάλιν sono coincidenti (ved. fr. 53). Si dà poi il caso fortunato che il fr. 75 sia citato da Simplicio anche altrove (*de coelo*, p. 530), e da questo contesto (pp. 528-30) si ricavano varie indicazioni per la posizione relativa di parecchi frammenti. Qui è riportato per intero il fr. 35, e poi, per la formazione degli occhi ad opera di Afrodite, il fr. 86, e di seguito, καὶ μετ' ὀλίγον, il fr. 87, quindi il fr. 95, tutti relativi agli occhi; dopo di che, a conferma dell'opera di Afrodite e del commento fin qui dedicato da Simplicio ai passi citati (frr. 86, 87, 95), viene riportato il fr. 71, e di seguito, καὶ μετ' ὀλίγα, il fr. 73, e per ultimo il fr. 75 mediante un καὶ πάλιν (cioè « poco prima » del fr. 73 ed anche del fr. 71). Di qui appare più evidente che l'espressione καὶ πάλιν corrisponde praticamente ad un « prima » e non a un « poi »; infatti il fr. 75 riguarda ancora l'argomento *de partibus animalium* come i frr. 86, 87, 96, 98, mentre il fr. 71 apre l'argomento *de corporibus* e il fr. 73 conchiude tale argomento, mediante una comparazione di tipo omerico sulla composizione dei corpi (e non dei singoli organi).

Dalla combinazione dei vari dati di Simplicio si ricavano alcune indicazioni precise, che non si possono trascurare nell'ordinamento dei testi. Tanto meno si può trascurare la frase che Simplicio aggiunge, nel citato passo del *de coelo*, dopo il fr. 75; la frase è questa: ταῦτα ἐξ ὀλίγων τῶν εὐθὺς προσπεσόντων ἐπῶν ἀναλεξάμενος παρεθέμην. Letteralmente: « ho aggiunto questi (cioè i frr. 71, 73, 75) estraendoli da un piccolo gruppo di versi che seguono subito dopo » (cioè seguono a quelli citati prima, che sono il gruppo dei frr. 86, 87, 95, riguardanti gli occhi). E poiché il fr. 75, come abbiamo visto, è altrove collegato da Simplicio con i frr. 85 e 98, e il fr. 98 è collegato con il fr. 96, ricaviamo da ciò la precisa indicazione che tutti questi versi e frammenti (71, 73, 75, 85-7, 95, 98) non solo appartenevano al primo libro come il fr. 96, ma rientravano insieme

a questo in un unico episodio, o in due episodi successivi: la confezione delle membra mediante diverse combinazioni dei quattro elementi, e poi la costruzione dei corpi, l'una e l'altra per l'impulso di Afrodite.

Se ora consideriamo il contenuto di tutti i frammenti collegati esplicitamente da Simplicio con i brani fondamentali dei frr. 17 e 35, si può delineare una successione dei testi che non contrasti con i dati oggettivi offerti dalla fonte, per la loro posizione relativa, e cioè questa: 17, 22..., 35, 57-9..., 85-7, 95, 98, 96..., 75, 71, 73..., 21+23, 26. La posizione relativa dei frammenti appare quindi molto diversa dall'ordinamento del Diels; ciò è specialmente notevole per tutto il gruppo di testi collegati da Simplicio con il fr. 35, che vanno, nella serie qui indicata, fino al fr. 73.

Quanto alla posizione dei frr. 21+23 e 26, dopo tale gruppo, e quindi dopo il fr. 35 e non prima, questa collocazione non dipende da esplicita testimonianza di Simplicio (poiché questi dice solo che il fr. 21 si trovava molto dopo il fr. 17); dipende invece dall'esame dei contenuti, e, in particolare, dalla connessione verbale che presenta l'inizio del fr. 21 rispetto al fr. 71. Tale connessione fu già messa in rilievo da altri, prima e dopo il Diels, ma trascurata dal Diels. Inoltre, il brano dei frr. 21+23 appare per sé stesso come la conclusione dell'episodio sulla composizione dei corpi per virtù di Afrodite; si veda in particolare il primo verso del fr. 21 (ἐπιμάρτυρα) e l'ultimo del fr. 23 (specialmente se vi si legge θεοῦ πέρι, come io credo, e non θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας: « intorno alla dea Afrodite », e non da parte della Musa).

SIMPLICIO E PLUTARCO PER IL FR. 8

frr. 8-11 e 15: al termine del capitolo dedicato al commento del fr. 17 (*Phys.*, p. 161) Simplicio adduce anche un altro concetto di E., al fine di comprovare che mescolanza e dissoluzione degli elementi producono la genesi del cosmo. È questo il concetto che Simplicio espone, citando non un unico verso di E., a mio parere, bensì due. Il periodo si configura così: ὅτι δὲ καὶ οὗτος (*scil.* E.) κατὰ σύγκρισίν τινα καὶ διάκρισιν τὴν γένεσιν ὑπέθετο, δηλοῖ τὰ εὐθὺς ἐν ἀρχῇ παρατεθέντα (e cita i due versi iniziali del fr. 17) καὶ ἐκεῖνο μέντοι τὸ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν μηδὲν ἄλλο εἶναι

> ἀλλὰ μόνον μίξιν τε διάλλαξίν τε μιγέντων
> καὶ σύνοδον δι‹αν›άπτυξίν τε γενέσθαι ‹ἐπ'› αἴσης.

Il primo di questi due versi coincide con il v. 3 del fr. 8, e con quello è stato generalmente identificato. La differenza è minima: invece del nominativo (μίξις τε διάλλαξίς τε), qui l'espressione è in caso accusativo, ma l'accusativo è richiesto dalla sintassi della

frase in cui viene inserita qui la citazione. Non si può escludere tuttavia che l'accusativo fosse anche nell'originale, cioè in un verso simile ma differente da quello del fr. 8: a questa conclusione si giunge, se nella frase successiva, καὶ σύνοδον fino ad αἴσης, si ravvisa un verso di E., e non un commento di Simplicio.

Il concetto della αἶσα, cioè che mescolanza e dissoluzione degli elementi avvengono secondo un turno determinato, ‹ἐπ'› αἴσης, doveva essere svolto da E. in qualche punto (ritornerà poi, molto più avanti, nel brano riassuntivo del fr. 26, 1 ἐν μέρει αἴσης). Al termine dell'*excursus* che cominciava con il fr. 8 (ἄλλο δέ τοι ἐρέω) si può presumere che E. svolgesse il concetto di vita e morte come μίξις e διάλλαξις degli elementi, nel senso che tale vicenda avveniva secondo un ritmo universale del tutto estraneo ai desideri umani. La φύσις dei singoli uomini veniva considerata al più alto livello della γένεσις dell'interno cosmo, che comprende tutti gli esseri e le cose mortali. Infatti nel fr. 8 si parla di φύσις, ma nel fr. 17 si tratta della γένεσις. Si può presumere che, di seguito al brano del fr. 17 e del suo sviluppo (nei frr. 22 e 20), E. riassumesse, con quei due versi citati da Simplicio, i due concetti della φύσις e della γένεσις, prima di riprendere la descrizione con il fr. 35 (αὐτὰρ ἐγὼ παλίνορσος κτλ.). Si veda anche il commento al n. 5, qui a p. 192 sgg.

In ogni caso, dal testo di Simplicio non risulta un esplicito collegamento di questa citazione dei due versi (oppure del fr. 8 v. 3, secondo la comune interpretazione) con gli altri frammenti che Simplicio ha citato poco prima, nel commento al fr. 17, ossia con i frr. 21+23 e 22.

Risulta invece dal cosiddetto Aetio, nella pseudoplutarchea *Epitome placitorum* (ved. Test. 46: *Epitome* I 30, 1), che il fr. 8 appartiene al primo libro, ἐν τῷ πρώτῳ Φυσικῶν. Buona parte del relativo episodio, o meglio *excursus*, ci è noto da successive citazioni dei frr. 8-11 e 15 da parte di Plutarco. Questi cita e commenta i cinque frammenti, in un unico contesto, nella polemica *adversus Coloten*. La citazione del fr. 15 è introdotta da Plutarco con le parole τὸ μετὰ ταῦτα, ossia: il brano che viene dopo il fr. 11; non c'è quindi motivo di separare i frr. 11 e 15 mediante l'inserzione di altri versi, cioè frr. 12-4 del Diels, che provengono da fonti differenti.

D'altro canto, non si può essere certi che il brano dei frr. 8 e 9, sul linguaggio degli uomini, fosse seguito poco dopo dai frr. 11 e 15, sulle paure degli uomini; solo appare probabile per la connessione dei contenuti. Neppure risulta dalle fonti, Aetio e Plutarco, in quale punto del primo libro sia da collocare l'episodio o il duplice *excursus* dei frr. 8+9, 10, 11+15; soltanto l'analisi dei concetti e dei motivi suggerisce che l'episodio appartenga alla parte iniziale del primo libro, cioè all'esordio, e sia quindi da collocare prima del fr. 17.

Il fr. 8 vv. 3-4 è anche citato in un opuscolo del *corpus* aristo-

telico (*de Melisso, Xenophane et Gorgia* 975 b), dopo il fr. 12 e prima del fr. 17 v. 31, in un medesimo contesto. Però i tre frammenti sono citati in argomentazioni separate: quindi, non se ne può dedurre nulla per la loro posizione relativa; è solo una coincidenza che, nella mia edizione (nn. 1, 2, 4), la posizione relativa dei frr. 12 e poi 8 e poi 17 corrisponda realmente alla successione che hanno tali citazioni nel *de Melisso*. Ci preme invece di passare in rassegna le altre testimonianze, che offrono dati precisi per la collocazione relativa dei testi.

ALTRI DATI DELLE FONTI PER IL POEMA FISICO

fr. 1: è l'indirizzo a Pausania e appartiene al proemio, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (τὰ περὶ φύσεως προσπεφώνηκεν οὕτως).

frr. 2-4 e 110: i frr. 2 e 3 sono citati da Sesto Empirico, con la precisa indicazione dell'ordine in cui si susseguivano, cioè prima il fr. 3 e poi il fr. 2, e sono da lui collegati con i frr. 110 e 4, e forse anche con il fr. 135 (su ciò si veda a p. 319).

frr. 4 e 109: dopo avere citato il fr. 4, Clemente Alessandrino allude a un concetto che si leggeva nei versi successivi, διὰ τῶν ἑπομένων. Tale concetto corrisponde a quello del fr. 109 (su ciò si veda a p. 318).

fr. 5: non appartiene all'inizio del poema, sibbene al finale. La fonte dice περαίνειν τὰ δόγματα, e non è giustificata la correzione che si è introdotta nel testo vulgato (περαινεῖν « esortare » in luogo di περαίνειν « terminare »). Su ciò si veda la discussione a p. 261.

fr. 6: è molto citato e commentato da varie fonti, fra cui l'*Epitome placitorum* del *corpus* plutarcheo (Aetio). Il bizantino Giovanni Tzetze lo attribuisce al primo libro, e certamente è vero; ma l'indicazione di Tzetze può essere dovuta ad una sua semplice illazione sul fr. 8, citato dalla suddetta *Epitome* con l'indicazione del libro: poiché l'*Epitome* è fonte di Tzetze per entrambi i frr. 6 e 8, egli può avere esteso l'indicazione del libro dall'uno all'altro frammento.

frr. 13 e 14: i due versi sono citati nella medesima fonte (l'anonimo *de Melisso* 976b), prima il fr. 14 e poi il fr. 13, in una medesima argomentazione riferita al testo di E. Non c'è motivo di invertirne l'ordine; solo che l'inizio del secondo verso, parafrasato nella fonte, deve essere ricostruito in armonia con la parafrasi: non οὐδέ τι τοῦ παντός (secondo la redazione banalizzata dell'*Epitome placitorum*), sibbene οὐδ' ἔτ' ‹ἐόντες ἑνὸς› κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν. Infatti il concetto del primo verso riguarda la totalità, ma quello del secondo riguarda l'unità. Si veda qui il commento a p. 188.

fr. 16: per il contesto del frammento e il suo rapporto con altri versi citati dalla fonte (Test. 69 e 70), ved. a p. 326.

fr. 53: questo verso, già citato da Aristotele (ved. qui a p. 312), è riportato anche da Simplicio nel commento alla *Fisica*; anzi è citato due volte a breve distanza, p. 327 e p. 330-1. In entrambi i luoghi la citazione di questo verso è fatta seguire dalla citazione di un altro emistichio, che è stato rivendicato al testo di E. dal Bignone (p. 444) e anche dal Bollack; era omesso nella silloge del Diels, perché veniva identificato con un analogo emistichio del fr. 59 (ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα, mentre si legge ἅπαντα nel fr. 53 invece di ἕκαστα). Nel contesto originale si leggevano a non molta distanza l'uno dall'altro, il verso e l'emistichio; infatti Simplicio congiunge le citazioni mediante un καὶ πάλιν (a p. 327), oppure mediante un καὶ ἐν ἄλλοις (a p. 331). Quindi nel testo di E. l'emistichio doveva precedere il fr. 53, se tale è il significato della formula καὶ πάλιν nell'uso di Simplicio, come abbiamo detto (qui a p. 306).

frr. 60 e 61: per un unico argomento, le membra disperse o mal congegnate (cfr. qui sopra ai frr. 35 e 57-59), Plutarco cita l'uno dopo l'altro due emistichi, di cui il primo è il fr. 60, e l'altro è il fr. 61 v. 3ª, citato da altre fonti.

fr. 62: al secondo libro è attribuito esplicitamente solo questo fr. 62, ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Φυσικῶν (Simplicio), che contiene l'avvio di un episodio sulla differenziazione dei sessi. Inoltre il fr. 111 risulta attribuito al finale del poema (e intendiamo la fine del secondo libro del poema fisico), perché un'allusione al v. 3 del fr. 111 si ravvisa nella testimonianza del fr. 5 (per cui si veda a p. 263).

frr. 63 e 65: i due frammenti sono citati da Aristotele nel primo libro *de generatione animalium* (722b e 723a, e poi il fr. 63 anche nel libro quarto, 764b), nel corso di una lunga e complessa discussione. Un suo tardo commentatore, Michele Efesio (pseudo-Filopono, p. 30), pretende di spiegare E. meglio di quanto Aristotele aveva fatto; lamenta che questi non abbia citato i brani interi, e precisa che il fr. 63 e il fr. 65 si trovavano distanti l'uno dall'altro (ved. Test. 22): ἀσαφῶς δὲ τέθεικε τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους διὰ τὸ μὴ ὁλόκληρα ἀπαγγεῖλαι τὰ ἔπη, ἀλλὰ μόνας αὐτῶν τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτας οὐκ ἀπὸ τῶν ἐφεξῆς ἀλλήλοις ὄντων τῶν στίχων, ἀλλὰ πόρρω ἀπ' ἀλλήλων ὄντων.

Non pare che sia autoschediastica questa notizia del petulante bizantino; forse la trovava in un commento più antico. Però non ci dice quanta era la distanza tra i due frammenti.

frr. 100-102: Teofrasto cita il verso del fr. 102, ved. Test. 44, osservando che si trovava come conclusione dell'argomento relativo all'olfatto (καὶ ἐπὶ τέλει πάλιν εἴρηκεν ὥσπερ ἐπισημαινόμενος): il concetto di E. è che gli odori si sentono con l'immissione di aria. D'altra parte Aristotele allude al fr. 101, sull'odorato dei cani, *prima*

di citare per intero il brano del fr. 100 relativo alla respirazione (si veda il commento ai nn. 95-96, qui a p. 251 sgg.). Forse la successione dovrebbe essere 101 e poi 102+100.

frr. 103 e 104: per la parte che ha il caso nell'incontro degli elementi, Simplicio cita i due frammenti, collegandoli mediante un μετ' ὀλίγον. È il passo già ricordato (ad *Phys.* p. 331), dove cita il fr. 53 e un altro emistichio, e poi, con riguardo ai μόρια τῶν ζῴων, anche i frr. 98, 85, 75. Ma non collega con questi i frr. 103 e 104; infatti, dopo il fr. 75 così prosegue: « e cercando si potrebbero aggiungere molti versi di questo tenore dal poema fisico di E., come ad esempio questo... ». Il testo dice: καὶ πολλὰ ἄν τις εὕροι ἐκ τῶν Ἐμπεδοκλέους Φυσικῶν τοιαῦτα παραθέσθαι, ὥσπερ καὶ τοῦτο, e cita il fr. 103, e poi, καὶ μετ' ὀλίγον, il fr. 104.

Ora, mentre i frr. 98, 85, 75 riguardano « le parti degli animali », τὰ μόρια τῶν ζῴων, i frr. 103 e 104 appartengono all'argomento della cosmogonia, κοσμοποιία; quindi par chiaro che Simplicio, con la citazione di questi due versi, ritorna a quel contesto del poema di E. da cui era partito, commentando la pagina di Aristotele; ritorna all'episodio della cosmogonia, da cui Aristotele aveva citato il fr. 53, che Simplicio ora ripete e commenta (*Phys.*, p. 330-1).

Ma qui, insieme al fr. 53, Simplicio cita anche un altro emistichio di E. : λέγει γοῦν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ ὡς «οὕτω κτλ.» (: fr. 53), καὶ ἐν ἄλλοις «ὅπῃ συνέκυρσεν ἅπαντα». E già poco prima (*Phys.*, p. 327), illustrando il concetto della casualità (ved. Test. 9), si era espresso analogamente: ἐν οἷς φησιν «οὕτω κτλ.» (: fr. 53), καὶ πάλιν «ὅπῃ συνέκυρσεν ἅπαντα». Dunque tale emistichio, come ho già detto (p. 310), dovrebbe precedere il fr. 53; inoltre non deve essere identificato con un emistichio del fr. 59 (che appartiene all'episodio delle membra, e non del cosmo). Infine, i frr. 103 e 104 appartengono allo stesso episodio del fr. 53, e non debbono essere accostati ai frr. 105-9: questi riguardano la fisiologia del φρονεῖν umano, mentre il φρονεῖν del fr. 103 è detto in altro senso e ad altro livello, in rapporto alla organizzazione dell'universo.

frr. 105-9: per la collocazione del fr. 107 dopo il fr. 109, e non prima, si farà valere la testimonianza di Teofrasto, che precisa la posizione del fr. 107 (ἐπὶ τέλει, ved. a p. 334). Si deve inoltre notare, ved. Test. 40, che dopo la citazione del fr. 107 Teofrasto allude chiaramente al fr. 105, quando dice διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν. Dopo di che commenta: ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι ἔστι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν.

In quest'ultima frase non deve essere espunto il verbo di modo finito, ἔστι, perché la frase è un commento di Teofrasto; invece, con la frase infinitiva διὸ... φρονεῖν Teofrasto riassume precisamente il concetto del fr. 105. Non risulta in maniera esplicita se il collegamento con διὸ voglia significare una successione desunta dal conte-

sto, in cui figurava il fr. 107, oppure una ripresa del riassunto generale che sta facendo Teofrasto sulla teoria di E.; si veda tuttavia il commento al n. 1 vv. 60-6, qui a p. 174 sgg.

Per i frr. 106 e 108, e per il collegamento del fr. 108 con il fr. 107, si veda qui avanti a p. 334.

frr. 110 e 135: per l'attribuzione di questi due frammenti all'esordio del poema fisico, in base al commento di Ippolito, Test. 72 e 73, si veda qui avanti a pp. 319 sgg.

ALCUNI DATI DI ARISTOTELE

Consideriamo ora alcune testimonianze aristoteliche, in cui sono citati insieme due frammenti, però in maniera tale che essi non possono essere attribuiti ad un unico contesto originario, ma debbono essere attribuiti a due passi distanziati l'uno dall'altro, se non a libri diversi del poema fisico.

frr. 53 e 54: il fr. 53 è citato una volta da Aristotele (*Phys.* II 196a), per dimostrare come del concetto di casualità si serva E. in relazione alla spinta ascensionale dell'aria. Questo verso, οὕτω γὰρ συνέκυρσε θέων τοτέ, πολλάκι δ' ἄλλως è riferito all'episodio della cosmogonia (ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ); di seguito è aggiunta l'osservazione che secondo E. « anche le parti degli animali si generano a caso per la maggior parte » (ved. Test. 9).

È questa la frase per cui, nel corrispondente commento di Simplicio (*Phys.* p. 331), dopo il fr. 53 e un altro emistichio, si trovano citati i frr. 98, 85, 75 (si veda qui sopra a p. 306); questi appartengono appunto all'episodio *de partibus animalium*.

Altrove Aristotele (*de generatione et corruptione* II, 334a; ved. Test. 14) discute quale sia per E. il motore primo e causa del movimento, dopo che l'astio ha separato gli elementi (li ha separati dallo sfero, precisa Filopono: ved. Test. 14). Aristotele rileva qualche incertezza nel pensiero di E.: cita il fr. 53 per dimostrare che E. a volte (ὁτὲ μέν) attribuisce al caso la separazione dell'aria dagli altri elementi verso l'alto (ὁτε μέν φησιν ὥσπερ ἀπὸ τύχης e cita il fr. 53), a volte invece (ὁτὲ δὲ) ricorre al concetto non di ἀπὸ τύχης ma di ἀπὸ φύσεως quando dice che è natura del fuoco di portarsi in alto (πεφυκέναι τὸ πῦρ ἄνω φέρεσθαι: si veda il fr. 51) e che l'etere si comporta secondo la propria natura (qui è citato il fr. 54); e insieme E. dice (continua Aristotele) che il nostro cosmo attuale, governato dall'astio, è disposto nello stesso modo del precedente cosmo governato dalla concordia: ἅμα δὲ καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν ἐπί τε τοῦ νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας. Per cui Aristotele si chiede: τί οὖν ἐστιν τὸ κινοῦν καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως – infatti causa del movimento dovrebbe considerarsi l'astio (διέκρινε μὲν γὰρ τὸ νεῖκος), ma ora appare la τύχη, ora

la φύσις, a produrre il movimento dell'aria o del fuoco verso l'alto.

Ma forse Aristotele qui, come altrove, esaspera l'esegesi a scopo teoretico, e deduce la sostanza di un concetto da un'espressione verbale, che nel testo di E. si adattava a un diverso momento dell'esposizione. Dalla rapida e personale esposizione di Aristotele sarebbe rischioso ricavare indicazioni precise per la successione dei frammenti; si deve solo arguire che i versi dei frr. 53 e 54 non erano contigui: si trovavano a una certa distanza l'uno dall'altro, ma tale distanza non è determinabile.

frr. 84, 89, 109a: anche qui Aristotele (*de sensu* 437b) nota una discordanza in E., sulla teoria delle percezioni. Cita il brano del fr. 84, per mostrare come la vista sia prodotta dal fuoco che esce dalla pupilla, e commenta: ὁτὲ μὲν οὕτως ὁρᾶν φησιν, ὁτὲ δὲ ταῖς ἀπορροίαις ταῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων (« una volta, secondo E., è così che si vede, e un'altra volta dice che si vede per mezzo degli effluvi che escono dagli oggetti visibili »). Questa teoria degli effluvi, che promanano dalle cose, è testimoniata sia dall'anonimo commentario del fr. 109a, sia da altre fonti (Test. 4, 31, 37, 44, 49); in particolare risulta dal fr. 89 citato da Plutarco (πάντων εἰσὶν ἀπόρροιαι...). Ma la discordanza rilevata da Aristotele si dovrà attribuire a diversità di momenti narrativi; l'espressione ὁτὲ μὲν... ὁτὲ δὲ rimanda il fr. 84 e la teoria delle ἀπορροαί ad episodi differenti del poema: da una parte l'anatomia degli organi di senso e dall'altra la fisiologia delle sensazioni. Il fr. 84 va accompagnato dai vari frammenti citati da Simplicio (ved. qui sopra a p. 306) per l'episodio di Afrodite; la dea sovrintende alla composizione degli elementi nelle singole membra. Agli occhi si riferiscono parecchi frammenti, fra cui il verso del fr. 87: questo verso, per ragioni stilistiche e grammaticali, credo che sia proprio da inserire nel brano del fr. 84. Quindi il fr. 84 appartiene all'episodio delle membra, nel primo libro. Invece la fisiologia era argomento del secondo libro, come risulta dal fr. 62 (ved. qui a p. 314); e in essa rientrava probabilmente la teoria degli effluvi (fr. 109a), e a questa doveva fare riferimento la teoria della conoscenza, nell'esordio del poema fisico (ved. p. 334 per il fr. 89).

frr. 106 e 108: entrambi i frammenti sono citati da Aristotele due volte, l'uno insieme all'altro, ma con l'esplicita indicazione che si leggevano in luoghi diversi, ἐν ἄλλοις (*de anima* III 427a), ἐν ἑτέροις (*Metaph.* III 1000b). Per il rapporto del fr. 106 con il fr. 3 e con il fr. 110 si veda qui a p. 332; invece il fr. 108 riguarda i sogni; ma l'espressione ἐν ἄλλοις oppure ἐν ἑτέροις è piuttosto generica: non ci dice se i due frammenti distavano fra loro qualche decina di versi oppure qualche centinaio. Tuttavia, un netto collegamento concettuale risulta fra il fr. 108 e il fr. 107; ved. qui a p. 175.

Al Diels certamente non sfuggivano né i dati positivi né quelli incerti, che le fonti offrono, per stabilire una successione dei frammenti; ma egli disperava di poter dare una struttura organica alla ricca silloge dei frammenti di E. Lo disse chiaramente nella prefazione alla prima edizione dei *Presocratici*, spiegando che preferiva mantenere vicini, finché possibile, anche frammenti molto diversi ma citati contestualmente nella fonte. Ciò infatti può essere utile per esaminare la dottrina di E. nelle sue incertezze e contraddizioni, vere o presunte. Non è più sufficiente, se ci poniamo, oltre lo studio del pensiero, anche il problema della composizione e della struttura generale del poema.

LINEAMENTI DEL POEMA FISICO

Per parecchi frammenti, che si attribuiscono al poema fisico, le fonti non ci offrono dati per la loro posizione relativa e per la collocazione dei relativi episodi nella struttura narrativa del poema. Sono principalmente tre o quattro gruppi di frammenti: riguardano la descrizione dello sfero e il concetto del divino, astronomia e meteorologia, e infine la fisiologia.

Per quest'ultimo gruppo, tuttavia, un punto di riferimento appare segnato dal fr. 62, che è attribuito da Simplicio al secondo libro, ed apre un argomento sulla differenziazione dei sessi. Con questo frammento andranno congiunti i testi che riguardano embriologia, riproduzione, vegetazione (frr. 63-70, 79-80, 97, 153a), e le affinità tra diversi prodotti e materiali (frr. 81, 90-4). In questa parte del poema doveva essere particolarmente sviluppata la dottrina dei pori e degli effluvi. Con tale argomento si collegava necessariamente quello fisiologico, relativo al funzionamento degli organi di senso, alle percezioni, ai colori, alla respirazione, al pensiero: sono i frr. 88, 89 e 109a, 99-102; a questi seguono nel Diels i frr. 105-10. Ma i frr. 89 e 105-10 trovavano già posto, a mio parere, nell'esordio del poema (ved. qui a p. 317 sgg.).

Per questi frammenti relativi ai sensi e al pensiero, uno schema di ordinamento può essere offerto dal resoconto che delle dottrine di E. ha fatto Teofrasto: ved. qui Test. 36-45. Si noti però che Teofrasto sintetizza la teoria, e in qualche punto si riferisce anche a quella parte del primo libro che riguardava non proprio la fisiologia, bensì l'anatomia degli organi sensoriali; ed anche noi corriamo il rischio di cambiare di posto, da un libro all'altro, qualche breve frammento, quando ci affidiamo unicamente all'affinità di contenuto tra diversi testi.

Un altro schema di ordinamento, e non solo per gli argomenti fisiologici, ma per la struttura generale del poema fisico, ci è offerto dal lungo discorso del pitagorico Timeo nell'omonimo dia-

logo di Platone (*Timeo*, capp. 5-44). Quel discorso corrisponde, in prosa, a un poema *de rerum natura*; e a parte gli elementi pitagorici e democritei, che entrano ampiamente nella esposizione, le coincidenze fra E. e Timeo sono molte e rilevanti, non solo negli argomenti generali come quello degli στοιχεῖα, ma in particolari minuti (fino ai colori, ai nervi, alle unghie) e in espressioni verbali (la descrizione dello sfero, assunto come idea platonica dell'universo). Mi pare molto probabile che, nelle linee generali, e a parte alcuni argomenti specifici (come quello dell'anima, o la teoria del triangolo e dei quattro poliedri regolari), Timeo segua in buona misura la medesima struttura narrativa che aveva il poema di E., per quanto possiamo giudicare tale struttura, a volte con sicurezza e a volte con ragionevoli ipotesi, sulla base dei frammenti superstiti. Nel discorso di Timeo sembra riflettersi persino la suddivisione dell'intera opera in due libri: all'inizio, nel cap. 5, invoca gli dei e la propria opera (come E. invoca gli dei e la propria musa), ma alla fine del cap. 17 dichiara di dovere iniziare da un altro punto un nuovo discorso, e qui invoca « dio salvatore » (come E., io credo, invocava Apollo a principio del secondo libro).

Questo raffronto con il *Timeo* va tenuto presente anche per l'altro gruppo dei frammenti di sede incerta, indicati qui sopra, riguardanti lo sfero (frr. 27, 27a, 28-31, 36) o riconducibili al medesimo episodio. Qui un punto di riferimento ci è dato dal fr. 26: questo è un brano riassuntivo della teoria fisica, e si leggeva in un punto avanzato del primo libro, dopo l'episodio della ordinata composizione dei corpi mortali per opera di Afrodite, come ci informa Simplicio dettagliatamente (ved. qui sopra a p. 302). Ma i frr. 30 e 31 riguardano la dissoluzione dello sfero, e di qui cominciava necessariamente un nuovo episodio. Il culmine del ciclo universale descritto da E. è appunto lo sfero; il ciclo comincia dal vortice degli elementi separati, e il primo emiciclo, in cui prevale gradualmente la concordia, va dal vortice fino all'armonia assoluta dello sfero; il secondo emiciclo, in cui gradualmente prevale l'astio, va dallo sfero al vortice.

Aristotele usa un termine del linguaggio politico per designare questo prevalere alterno delle forze: ἐπικράτεια, « ascesa al potere »; è prima il dominio della concordia, e poi quello dell'astio; inoltre, nella sua serrata critica alla generale teoria fisica di E., ci offre pure qualche indizio interessante sulla materia narrativa, distribuita nella struttura generale del poema. Così apprendiamo che nel poema non era descritto il cosmo due volte, cioè quello del primo emiciclo formato dalla concordia e poi quello del secondo emiciclo, il nostro attuale, formato dall'astio. E questo è comprensibile: rispondeva, anzitutto, a un'esigenza letteraria: i due cosmi per E. sono eguali, dice Aristotele (ved. Test. 14: τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν

φησὶν ἐπί τε τοῦ νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας), e quindi una sola descrizione doveva bastare. Difatti, dopo i fondamentali brani dei frr. 17 e 35, come risulta da Simplicio, si leggeva nel primo libro del poema non una vera e propria descrizione del cosmo, ma E. sviluppava la teoria degli elementi, mostrando in che modo gli elementi si compongono nelle membra e nei corpi mortali che appartengono al cosmo, ma che non sono tutto il cosmo. Resta al di fuori il macrocosmo, con gli argomenti di astronomia e di meteorologia. E lo stesso Aristotele ci dice che non sarebbe stato possibile per E. descrivere la formazione del mondo (anzi dice οὐρανός « cielo », con il vocabolo platonico: *Tim.* 28b), se prima egli non fosse giunto, nella sua costruzione dell'universo, al momento dell'unità, cioè allo sfero (Test. 17).

In ciò si ravvisa un punto di riferimento per quel gruppo di testi che riguardano la distribuzione degli elementi nel macrocosmo (frr. 37, 39, 51, 52, 54-6), e quindi l'astronomia e la meteorologia (frr. 40-50). Questi argomenti trovano la loro naturale collocazione tra lo sfero, da una parte, e dall'altra il microcosmo, ossia la fisiologia: fisiologia umana, animale, vegetale, e tecnologica, fino a quel fr. 111 che, alla fine del poema, elenca, senza trattarli, alcuni argomenti di ordine propriamente tecnico e manuale. La fisiologia, quindi, occupava la seconda parte del secondo libro; ciò sembra confermato anche dalla struttura narrativa del *Timeo*; invece l'anatomia rientra nella teoria degli elementi, e trova posto nel primo libro, come risulta dalle precise indicazioni di Simplicio che abbiamo analizzato (p. 305 sgg.).

Ma una differenza essenziale della mia ricostruzione, rispetto alla successione vulgata (ved. anche il prospetto del Bollack, I, p. 324 sg., con notevoli varianti rispetto al Diels), consiste in questo, che i brani relativi allo sfero e al macrocosmo, frr. 27-34 e 36-56, sono collocati dal Diels verso l'inizio, *prima* dell'episodio che riguarda le membra disperse e le membra compatte e i corpi armonizzati, frr. 57-61 e 71 sgg. Forse il motivo di ciò risiede nella scrupolosa osservanza del citato rilievo di Aristotele, Test. 17: E. doveva necessariamente derivare dall'unità dello sfero la pluralità del cosmo. Ma il rilievo non dovrà essere inteso in maniera rigida; andrà riferito, come ho già detto, al macrocosmo; mentre l'episodio *de partibus animalium* e dell'opera di Afrodite appartiene piuttosto alla teoria degli elementi; non rappresenta la γένεσις dell'universo, cioè la genesi di « tutto il cielo o cosmo o in quale altro modo voglia essere nominato » (come dice Platone, *Timeo* 28b: ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο, ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, γέγονεν). Invece non si possono trascurare le precise indicazioni, che ci fornisce Simplicio sulla collocazione dei singoli brani *de partibus animalium*. Da tale trascuranza deriva, per di più,

quella strana commistione di argomenti vari che si rileva nella silloge del Diels, prima e dopo il fr. 62: i frammenti delle membra disperse e mal congegnate (frr. 57-61) precedono il fr. 62 (che appartiene al secondo libro) e l'embriologia (frr. 63-70), e poi viene il quarto stadio della genesi dei corpi (fr. 71 sgg.), che deve appartenere invece al primo libro.

Nella mia ricostruzione, gli episodi delle membra e dei corpi e di Afrodite vengono ad occupare la parte centrale del primo libro; quindi la formazione dello sfero non si colloca tra i frr. 17 e 35 del Diels, ma si sposta verso la fine del libro; per tale via si è indotti a supporre che il libro si concludesse con la descrizione dello sfero perfetto nell'armonia assoluta del suo essere immoto, dove i quattro elementi si fondono nell'unità. Lo sfero, come anche il vortice degli elementi, è un dato teorico della cosmologia di E.; resta al di fuori di ogni esperienza e percezione umana; è costruito solo con il ragionamento, con quel λόγος che E., nell'esordio, contrappone alle αἰσθήσεις. È una costruzione esclusivamente logica, che serve, insieme al vortice, a comprendere, e a motivare, l'eternità della materia universale, dopo che le percezioni ci hanno fatto conoscere l'incessante e inevitabile trasformazione della materia nelle infinite specie dei corpi pereunti. Dunque il λόγος viene dopo l'αἴσθησις; anche per questo, mi pare, l'immaginazione teoretica, che costruisce plasticamente il concetto dell'unità, non poteva trovarsi all'inizio dell'insegnamento che E. somministra, per gradi, all'iniziato.

Ciò posto, non è un'ipotesi azzardata, dal punto di vista letterario, supporre che il primo libro del poema si concludesse con la formazione dello sfero, e il secondo ricominciasse dalla dissoluzione dello sfero: il primo libro conteneva la teoria della composizione degli elementi, fino al loro fondersi nell'unità; il secondo svolgeva il seguito del processo, dalla dissoluzione dello sfero fino alle meraviglie del macrocosmo e del microcosmo. Per l'ipotetico inizio del secondo libro (il cosidetto « inno ad Apollo », il concetto del divino, e la divinità dello sfero) si veda il commento alle p. 222 sgg.; un riflesso di tale ripresa del racconto, come ho detto qui sopra, è possibile scorgere nel *Timeo*.

IL PROEMIO DEL POEMA FISICO

Il fr. 1 del Diels è l'indirizzo a Pausania; il fr. 4 è l'esortazione a fidare nella dottrina che la musa di E. espone. La ricostruzione del proemio deve partire necessariamente dai frr. 2 e 3, citati da Sesto Empirico negli *adversaria* contro i logici (I 123-4), quando illustra il criterio della conoscenza discusso dai primi filosofi e commenta i proemi di Parmenide, di E., e poi di Eraclito. Ma dimo-

stiremo che la successione di questi frammenti deve essere 3 + 1 + 2, e che altri frammenti sono agevolmente da ricollegare a questi nel medesimo contesto, in base all'analisi delle fonti. Per tale via si giunge a ricostruire l'intero premio, come è presentato in questa nostra edizione, al n. 1 vv. 1-66.

Frr. 4 e 109

Occorre anzitutto insistere sul significato del fr. 4, che viene generalmente travisato: « ci sono meschini vittoriosi, perché non si arrendono all'evidenza degli argomenti... ma tu sii certo di conoscere il vero, quando dentro di te tu abbia il *logos* che io somministro ». Nel primo verso non c'è affatto opposizione fra κακοί e κρατοῦντες; il participio κρατέουσιν non è retto da ἀπιστεῖν (non credere ai forti), ma è concordato con κακοῖς (meschini che vincono). Poi non bisogna alterare con congetture né κάρτα né πέλει, ma κάρτα è una forte asseverativa, che attraverso l'assonanza (κακοῖς κάρτα κρατέουσιν) grava su tutta la frase. La struttura grammaticale della frase è questa: ἀλλὰ τὸ ἀπιστεῖν πέλει κάρτα τοῖς κρατοῦσι κακοῖς.

Nel terzo verso è esatto διατμηθέντος, e rifiuta tutte le congetture finora avanzate. L'usuale verbo διατέμνω è qui usato nel senso di « spartire » le porzioni, distribuendo il cibo come in un pasto tribale o in un rito misterico. Quindi gli σπλάγχνα sono le viscere dell'iniziato che si ciba del *logos*; e il *logos* è la ragione filosofica, contrapposta alle percezioni dei sensi. Il testo e il significato del verso sono assicurati dalle parole di Clemente Alessandrino (*Stromata* VI 119), quando usa ἐπὶ τῶν φιλοσοφησάντων una frase che sembra sua, ma che traduce esattamente il verso di E.: διατμηθέντων αὐτοῖς τῶν δογμάτων ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας ἐγγίγνεται. Di fatto egli aveva citato nel libro precedente e per intero il fr. 4 (*Stromata* V 18, p. 338 ed. Stählin), spiegandone con precisione il significato: « questo è abituale per i meschini, volere prevalere sugli uomini veritieri mediante la diffidenza ». La sua frase è questa: τοῖς κακοῖς τοῦτο σύνηθες, τὸ ἐθέλειν κρατεῖν τῶν ἀληθῶν διὰ τῆς ἀπιστίας. Dunque sono i κακοί che vogliono prevalere (κρατοῦσι); e gli uomini ἀληθεῖς sono quelli che possiedono il *logos*, come E. e Pausania.

Ma generalmente è stata trascurata o fraintesa anche un'altra frase che Clemente aggiunge a questa, e che è preziosa per stabilire la successione dei frammenti: ὅτι δ' ἐστὶ τὰ ἡμέτερα ἔνδοξα καὶ πιστεύεσθαι ἄξια γνώσονται οἱ Ἕλληνες τοῦ λόγου μᾶλλον ἐξεταζομένου διὰ τῶν ἑπομένων· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐκδιδασκόμεθα. (Poi passa alla sentenza salomonica che si risponde allo stolto in armonia con la sua stoltezza). La frase di Clemente è rivolta ironicamente ai gentili, οἱ Ἕλληνες, in relazione al concetto di E. che so-

lo i meschini non si arrendono alla verità. Clemente dice: il concetto del poeta pagano, sulla gente cattiva che non vuole credere, verrà ancor meglio compreso quando si esamina in relazione al seguito del discorso, dove E. dice che il simile va con il simile: διὰ τῶν ἑπομένων· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐκδιδασκόμεθα. Dunque impariamo a conoscere il simile con il simile: ma questo è il fr. 109 (γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν...). Il fatto stesso che Clemente dica διὰ τῶν ἑπομένων, senza sentire il bisogno di citare i versi, significa che egli allude a un contesto ben noto e chiaramente individuato dalla frase τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐκδιδασκόμεθα. Egli aveva usato per conto proprio questo noto concetto empedocleo qualche pagina prima (p. 334, 20): ... ἵνα δὴ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ θεωρῶμεν E qui, nel verbo θεωρῶμεν, anche meglio che in ἐκδιδασκόμεθα, si rispecchia l'ὀπώπαμεν del fr. 109. Quando Teofrasto cita il fr. 107 e allude al fr. 109, come vedremo più avanti, traduce ὀπώπαμεν con γνωρίζομεν; Sesto Empirico (*adversus logicos* I 92 e I 121) lo traduce con καταλαμβανόμεθα. Si noti fin d'ora che in tutti gli autori e i dossografi antichi, quando si parla del concetto che il simile si conosce mediante il simile, il riferimento va al fr. 109 di E., e non ad altro. Dunque, dalla precisa testimonianza di Clemente, risulta che il fr. 109 seguiva al fr. 4: tale successione è rispettata nel brano del proemio qui sopra ricostruito, al n. 1, vv. 50-2 e 56-8.

Frr. 2-4 e 110

Sesto Empirico (ibid. I 121) riporta e commenta il fr. 109 prima del fr. 2, ma non li collega apparentemente fra loro. Invece dice che cosa si leggeva nel seguito, dopo il fr. 2, διὰ τῶν ἑξῆς; e qui mi pare che egli alluda al contenuto del fr. 4, e prima ancora al fr. 110, e cioè: con le parole ἐπιπλήξας τοῖς πλέον ἐπαγγελλομένοις γιγνώσκειν allude al v. 42 del proemio qui sopra ricostruito (fr. 110, 6), e poi con le parole τοῦ λόγου... ἐπιστατοῦντος allude al v. 52 (fr. 4, 3). Ma occorre riportare il passo, per rendersi conto che, mentre Sesto cita il fr. 3 per ultimo, tuttavia ci indica che il fr. 3 nel proemio si leggeva prima del fr. 2 (*adversus logicos* I 123-125):

λέγει δὲ περὶ μὲν τοῦ μὴ ἐν ταῖς αἰσθήσεσι τὴν κρίσιν τἀληθοῦς ὑπάρχειν οὕτως· (fr. 2,1-8a). περὶ δὲ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ παντελὲς ἄληπτον τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἱκνεῖται ὁ ἀνθρώπινος λόγος ληπτὴν ὑπάρχειν, διασαφεῖ τοῖς προκειμένοις ἐπιφέρων· (fr. 2,8b-9). καὶ δια τῶν ἑξῆς ἐπιπλήξας τοῖς πλέον ἐπαγγελλομένοις γιγνώσκειν [cfr. fr. 110,6] παρίστησιν ὅτι δι' ἑκάστης αἰσθήσεως λαμβανόμενον πιστόν ἐστι τοῦ λόγου τούτων ἐπιστατοῦντος [cfr. fr. 4.3], καίπερ πρότερον καταδραμὼν {τῆς} ἀπ' αὐτῶν πίστεως· φησὶ γάρ· (fr. 3).

« Sul concetto che il giudizio del vero non riposa sulle sensazioni, E. si esprime così: (fr. 2, vv. 1-8a). Che però la

verità non è irraggiungibile assolutamente, ma è raggiungibile fino al punto a cui giunge la ragione umana, lo chiarisce facendo seguire a tali versi questa frase: (fr. 2 vv. 8b-9); e nel seguito, dopo aver criticato chi pretende di avere una conoscenza maggiore, conclude che è credibile la conoscenza acquisita mediante ciascuno dei sensi quando ai sensi si prepone la ragione; benché prima fosse partito dal valore probatorio dei sensi, quando dice infatti: (fr. 3) »).

Dunque Sesto precisa che il fr. 2 era seguito (διὰ τῶν ἑξῆς) non dal fr. 3, ma dalla critica rivolta ad altri pensatori (come appunto nel fr. 110, 6-7), e infine dalla conclusione sulla preminenza del *logos* (come appunto nel fr. 4). Tutto ciò non è il contenuto del fr. 3: Sesto dice invece che il fr. 3 si leggeva prima, πρότερον, e mi pare chiaro che ciò significhi « prima del fr. 2 ». Il πρότερον non si riferisce al contenuto del prima citato fr. 2 (come fa intendere l'annotazione a πρότερον in Diels-Kranz, p. 309, r. 12), ma si riferisce a ciò che si leggeva prima del fr. 2: si riferisce al fr. 3, e in particolare ai vv. 9-13 del fr. 3, nei quali E. passa in rassegna i singoli organi dei sensi. Il fr. 3 è citato alla fine del resoconto da Sesto Empirico, allo scopo di confermare l'ultimo rilievo relativo ad E., καταδραμὼν ἀπ' αὐτῶν πίστεως. Così bisogna leggere questa frase, e non καταδραμὼν τῆς ἀπ' αὐτῶν πίστεως. La πίστις è la prova dei sensi, non la fiducia che si acquista dai sensi. In Sesto Empirico è costante il nesso di πίστις con il semplice genitivo, e non con ἀπό; inoltre per il concetto di « rifiutare la prova dei sensi » egli non usa κατατρέχω, sibbene ἀφίσταμαι. A proposito di Parmenide si veda *adversus logicos* I 111 ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως, 114 ἀπέστη τῆς τῶν αἰσθήσεων ἐπιστάσεως, e analogamente per Senofane, ibid. 54 δείκνυται ἐκ τῆς τῶν αἰσθήσεων διαβολῆς.

Quindi il verbo καταδραμεῖν qui non significa « muovere un attacco » contro le sensazioni (come E. fa nel fr. 2), ma ha l'usuale significato di « muovere giù », ossia cominciare a fare un discorso sulla prova dei sensi, come appunto nel fr. 3 ai vv. 9-13; quasi « prendere le mosse » da un concetto per svolgere un argomento.

Dunque l'avverbio πρότερον si riferisce al contenuto del fr. 3, e non a quello del fr. 2; la successione indicata da Sesto è precisamente questa: frr. 3, 2, 110, 4. Si noti inoltre che Sesto, quando cita il fr. 3 perché gli servono alla discussione i vv. 9-13 del fr. 3, non tralascia i vv. 1-8 che contengono l'invocazione agli dèi e alla Musa. Ma ora ci rendiamo conto di questo particolare, già rilevato da altri come una curiosità non molto chiara: con ciò Sesto dimostra appunto che il fr. 3 veniva « prima », πρότερον, era l'inizio dell'argomento relativo al criterio della conoscenza. In-

fatti i vv. 9-13 del fr. 3 sono l'inizio vero e proprio del proemio, dopo la protasi che abbiamo qui sopra ricostruita (vv. 1-12) e la ripresa augurale contenuta nel fr. 3, 1-8 (= vv. 13-20).

Che il fr. 110 appartenga al proemio del poema, risulta probabile, in maniera indipendente, anche da un'altra testimonianza, quella di Ippolito, come vedremo. Ma la testimonianza di Sesto Empirico serve a fissare obiettivamente la sequenza; dopo di che la sequenza è comprovabile mediante l'esame del contenuto: infatti il fr. 110 aderisce perfettamente al fr. 2 per il concetto, e si intreccia con il fr. 2 per il tessuto verbale, fino alla ripetizione di un identico verso (vv. 29 e 43 del proemio).

Frr. 4 e 131

Nel riferire la concezione di E. relativa al criterio della conoscenza (*adversus logicos* I 120-125), Sesto Empirico riporta due diverse interpretazioni, peripatetica e stoica. Quella peripatetica, e già aristotelica (*Metaph.* II 1000b; *de anima* I 404b), si fondava sui tre versi del fr. 109, per cui ciascuno degli στοιχεῖα è un'anima, diceva Aristotele (εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων); per tale via tutti gli esseri acquistano conoscenza del simile attraverso il simile. Questa è l'interpretazione che Sesto riferisce già in I 115, e poi in I 120-1, quando cita il fr. 109; a questa prima interpretazione ne contrappone un'altra, probabilmente stoica, in I 122-5: ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες...

L'interpretazione degli stoici si fondava sugli altri brani del proemio; Sesto li cita (frr. 2 e 3) nel passo qui sopra trascritto, per mostrare la preminenza data da E. al *logos*. Non le αἰσθήσεις, ma l'ὀρθὸς λόγος è criterio di verità, fino al punto che è attingibile da mente umana (ἐφ' ὅσον ἱκνεῖται ὁ ἀνθρώπινος λόγος). In questa interpretazione epistemonologica veniva teorizzato un ὀρθὸς λόγος distinto in umano e divino, e questo imperscrutabile, quello attuabile. Così dice Sesto Empirico (ibid. I 122): ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μὲν θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον· ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνέξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν.

Sesto qui riferisce un'interpretazione condotta sul testo di E.; e che tale interpretazione sia stata elaborata in ambiente stoico si può dedurre dall'espressione ὀρθὸς λόγος, che è propria della dottrina stoica, e forse anteriore a Crisippo (*Stoicorum veterum fragmenta* III 4). Dunque gli stoici riconducevano la concezione empedoclea del criterio di verità alle loro proprie dottrine. Ma dobbiamo chiederci su quali parole precise del proemio di E. fosse stata elaborata questa interpretazione, che di contro alle scarse possibilità dei sensi valutava la preminenza della ragione. L'espres-

sione ἀνθρώπινος λόγος evidentemente traduce βροτείη μῆτις di fr. 2 v. 9; il θεῖος λόγος è quello che Ammonio (citando il fr. 134) indicherà come τὴν ὑπὲρ νοῦν αἰτίαν e quindi Tzetze, *Chiliade* VII 512 come il νοῦς ἐπὶ θείας φύσεως. Con ciò forse si allude anche, nell'interpretazione stoica, al κοινός e θεῖος λόγος di Eraclito (di cui Sesto parla subito dopo, in I 126-7 e sgg.). Ma l'espressione con cui viene definito il concetto generale dell'ὀρθὸς λόγος mi sembra desunta dalle parole del fr. 131, quando E. promette un ἀγαθὸς λόγος. Difatti un collegamento verbale e concettuale, tra l'ἀγαθὸς λόγος del fr. 131 e il λόγος del fr. 4, sembra posto in evidenza dalla pagina stessa di Sesto Empirico. Questi, nel passo qui sopra trascritto, a principio teorizza l'ὀρθὸς λόγος, e alla fine conclude con τοῦ λόγου ἐπιστατοῦντος. Pare dunque che l'interpretazione riferita da Sesto Empirico rifletta un testo continuato, in cui si susseguivano i frr. 131, 3, 2, 110, 4, e che in tale interpretazione siano tradotte con ὀρθὸς λόγος le parole del testo ἀγαθὸς λόγος, la *vera ratio* di Lucrezio (I 51).

È questa l'espressione di E. che Ippolito, quando cita il fr. 131, come ora vedremo, traduce con δίκαιος λόγος. Egli aggiunge che in E. questo δίκαιος λόγος è μέσος fra l'odio e l'amore, «mediano» fra questi, ed è quindi una «terza potenza», τρίτη δύναμις, accanto alle due potenze motrici dell'amore e dell'odio, cioè del bene e del male. In tale interpretazione si riflette uno strano connubio tra stoicismo e gnosticismo sotto l'egida di Aristotele, giacché proprio Aristotele aveva detto (cfr. Test. 7) che non avrebbe torto chi vedesse nelle due forze motrici di E. i due principî del bene e del male.

Ma nel valutare il fr. 131, citato da Ippolito nell'*Esame di tutte le sette*, si parte da un testo vulgato, in cui l'originario e tramandato ἄρα, nel primo verso, è stato trasformato in un gratuito γάρ. Ciò è avvenuto fin dalla prima edizione delle *Refutationes* di Ippolito, a cura di Emmanuel Miller, nel 1851. E con ciò restava preclusa la possibilità di pensare all'inizio del poema per il fr. 131, proprio a causa di quel γάρ: nessuna opera in greco può cominciare con un εἰ γάρ. Fu così che il fr. 131, appena scoperto insieme al *codex unicus* delle *Refutationes*, rimase disperso tra i frammenti di secondaria importanza. Invece nel codice di Ippolito è scritto εἰκάραιφημερίων; i successivi editori di Ippolito e di E. non hanno mai riflettuto che tale scrittura non va letta εἰ γὰρ, sibbene εἰκ ἄρ' ἐφημερίων. Per l'uso di ἄρα iniziale, si veda la nota di commento a p. 162. Inoltre dev'essere chiaro che gli dei del v. 4 non sono gli dei della religione greca: E. annuncia come argomento un ἀγαθὸν λόγον ἀμφὶ θεῶν μακάρων, una buona teoria sugli dei beati, e li chiama μάκαρες θεοί con formula omerica, ma sono i numi della propria cosmologia, come i θεοί del fr. 3, 1 e come gli atomi chia-

mati *dei* nel proemio di Lucrezio (I 54). Tralascio la tesi del Diels, che, attribuendo il fr. 131 ai Καθαρμοί, vedeva in esso l'inizio dell'episodio relativo al precetto dell'astinenza dalle carni. Ma è pure da escludere che il fr. 131 annunci un episodio relativo agli dei olimpici; il poema di E. è assolutamente laico; e Ippolito, che cita i quattro versi e accenna al contesto in cui si leggevano (come vedremo più avanti), precisa che qui E. si riferisce alle due potenze dell'amore e dell'odio, che compongono e distruggono il mondo in alterna vicenda.

Se consideriamo il fr. 131 in sé stesso, come invocazione e preghiera alla musa, e la sua coerenza con i brani successivi del proemio, non pare dubbio che il fr. 131 sia l'inizio della protasi del poema fisico.

Frr. 110 e 131

Come Eraclito (fr. 2) annuncia che il proprio λόγος è κοινός e ξυνός, così si può supporre che E. abbia detto, nella protasi, di volere esporre in pubblico la propria teoria: τιθέναι μέσον τὸν λόγον (« messo t'ho innanzi, ormai per te ti ciba », con le parole dantesche; cfr. Lucrezio I 55 *disserere incipiam et rerum primordia pandam*). Senza dubbio Ippolito altera il senso delle parole di E., quando dice che questo λόγος, per cui E. invoca l'assistenza della Musa, è una « terza potenza, mediana fra le altre due » (ved. Test. 73). Ma le *Refutationes* di Ippolito sono un'opera polemica, un ἔλεγχος delle eresie. Nel settimo libro (*Refutationes* VII 29-31) egli intende rifiutare l'eresia di Marcione sulla composizione fra il bene e il male (σύστασις ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ), nonché la teoria di un marcionita contemporaneo, Prepone di Siria, che parlava di una terza potenza fra il bene e il male. In tal modo, dice Ippolito, essi presentano Gesù Cristo, ossia il *Verbum*, il λόγος, come « mediano » fra i due opposti principî, μέσον ὄντα κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ (*Refutationes* VII 31, p. 217); ma con ciò, come con altre delle sue eresie, Marcione non fa altro che trasferire dalla Sicilia nel Vangelo le vecchie teorie di E., adoperando le sue stesse parole, μεταφέρων αὐταῖς λέξεσι (*Refutationes* VII 30, p. 215, 20 ed. Wendland).

Ippolito dice: « quando Prepone afferma che è giusto che ci sia un terzo principio, disposto nel mezzo fra bene e male, neppure qui è riuscito ad evitare le opinioni di E. »; quindi aggiunge qualche spiegazione sulle due potenze di E., prima di citare il fr. 131. Il passo è questo (*Refutationes* VII 31, p. 216):

τρίτην φάσκων δίκαιον εἶναι ἀρχήν, καὶ μέσην ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τεταγμένην, οὐδ' οὕτως ὁ Πρέπων τὰς Ἐμπεδοκλέους διαφυγεῖν ἴσχυσε δόξας. κόσμον γάρ φησιν εἶναι ὁ Ἐμπεδοκλῆς..., καὶ εἶναι ταύτας τὰς διαφερούσας ἀρχὰς δύο, ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ· μέσον δὲ εἶναι τῶν διαφόρων ἀρχῶν δίκαιον λόγον, καθ' ὃν συγκρίνεται τὰ διῃρη-

μένα ὑπὸ τοῦ νείκους, καὶ προσαρμόζεται κατὰ τὴν φιλίαν τῷ ἑνί. ‹ἐπὶ› τοῦτον δ' αὐτὸν τὸν δίκαιον λόγον, τὸν τῇ φιλίᾳ συναγωνιζόμενον, Μοῦσαν ὁ Ἐμπεδοκλῆς προσαγορεύων καὶ αὐτὸς αὑτῷ συναγωνίζεσθαι παρακαλεῖ, λέγων ὧδε πως· (e seguono i quattro versi del fr. 131).

Ma già prima, nel citare il fr. 110, Ippolito aveva prefigurato questa interpretazione del λόγος empedocleo come terza potenza fra il bene e il male; ved. Test. 72 (*Refutationes* VII 29 alla fine):

τοιαύτη τις ἡ κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα ἡμῖν ἡ τοῦ κόσμου γένεσις καὶ φθορά, καὶ σύστασις ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ συνεστῶσα, φιλοσοφεῖται. εἶναι δέ φησι (scil. Empedocle) καὶ νοητὴν τρίτην τινὰ δύναμιν, ἣν καὶ ἐκ τούτων ἐπινοεῖσθαι δύνασθαι, λέγων ὧδε πως· (e cita il fr. 110).

Da ciò si può arguire anzitutto che nel testo di E., subito dopo il fr. 131, Ippolito o la sua fonte leggevano la parola μέσον riferita all'ἀγαθὸν λόγον del fr. 131. Su questa parola μέσον insiste ripetutamente Ippolito, con lo scopo polemico di assimilare a quella di E. la dottrina marcionita della composizione fra i due principi del bene e del male; e riporta un'espressione di E., quando dice: μέσον δὲ εἶναι (scil. φησὶν ὁ Ἐμπεδοκλῆς) δίκαιον λόγον. Inoltre, nel commento di Ippolito appaiono collegati tra loro il fr. 110, citato alla fine del cap. 29, e il fr. 131 citato a principio del cap. 31[1]. Infatti, la « terza potenza », che Ippolito ravvisa nel fr. 110, è la medesima « terza potenza mediana », e δίκαιος λόγος, che Ippolito dichiara nel commento del fr. 131; ma nel brano del fr. 110 non si poteva ravvisare questa « terza potenza » empedoclea, se il fr. 110 non si trovava collegato con il fr. 131 in un medesimo contesto. Infatti nell'ultimo verso del fr. 110:

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν

E. dice che tutte le cose, cioè tutti i propri δόγματα, possiedono pensiero e la debita parte di intelligenza; ma solo nel fr. 131 si legge che E. ha un λόγος da rivelare (ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι), e non nel fr. 110; perciò il commento dedicato da Ippolito al fr. 110 è in funzione del testo del fr. 131, che viene commentato subito dopo.

Non pare dubbio che i due frammenti per Ippolito vadano insieme. È possibile che egli avesse davanti agli occhi un largo

[1] Il cap. 30, dopo l'accenno alla « terza potenza » nel cap. 29, è una violenta ripresa della polemica contro Marcione; si vedano le Test. 72 e 73. In questo capitolo Ippolito menziona i Καθαρμοί, ma per un argomento particolare che rimprovera a Marcione (κωλύεις γαμεῖν, τεκνοῦν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων); poi ritorna alla dottrina fisica di E., e cita il fr. 131 (nel cap. 31). Il Diels cadde nell'equivoco di credere che Ippolito riferisca ai Καθαρμοί il fr. 131; ma già il Bignone (p. 637 sg.) escluse che tale frammento possa rientrare nell'argomento del poema lustrale.

estratto dall'inizio del poema; forse è meno probabile che egli trovasse accostati nella sua fonte i due frammenti desunti da luoghi diversi del poema e si sforzasse di interpretarli l'uno in funzione dell'altro. È anche utile rilevare che il fr. 110, come si collega concettualmente e verbalmente al fr. 2, così si collega verbalmente con il fr. 131 e con il fr. 3: le καθαραὶ μελέται del v. 38 (fr. 110) sono le stesse μελέται del v. 2 (fr. 131), che sgorgano ἐξ ὁσίων στομάτων formando la καθαρὴ πηγή del v. 14 (fr. 3).

D'altra parte occorre notare che la trasfigurazione teoretica del *logos* empedocleo, come un principio o una potenza accanto alle altre, risaliva addietro nel tempo. Lo stesso Ippolito ce ne informa nel libro sesto delle *Refutationes*, quando espone le teorie di Simone Mago, riferendo anche qualche frase della sua *Grande rivelazione* (*Refutationes* VI 7-20). Ora si noterà che in Simone c'era un accenno al fr. 110 v. 10 in rapporto al fr. 109, inoltre ai ῥιζώματα del fr. 6, agli ἀγέννητα στοιχεῖα (fr. 7), e al λόγος del fr. 131; e pare che tutto ciò fosse compreso in un unico contesto dell'opera di Simone: si veda la Test. 68, qui a p. 129. Infatti Ippolito (*Refutationes* VI 11-2), a proposito delle parti del fuoco e di tutte le altre essenze che, secondo Simone, possono ἐπινοηθῆναι e λαλεῖν καὶ διανοεῖσθαι καὶ ἐνεργεῖν (cfr. il fr. 107), riporta il fr. 109: οὕτως ὡς φησιν Ἐμπεδοκλῆς· «γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν κτλ.». In concordanza con questo pensiero di E., Simone diceva che tutte le parti del fuoco visibili e invisibili possiedono pensiero e proporzionata cognizione: πάντα γάρ φησιν ἐνόμιζε τὰ μέρη τοῦ πυρὸς τὰ ‹ὁρατὰ καὶ τ'› ἀόρατα φρόνησιν ἔχειν καὶ γνώμην ἴσην. E continua: γέγονεν οὖν ὁ κόσμος ὁ γεννητὸς ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου πυρός· ἤρξατο δέ φησι γενέσθαι τοῦτον τὸν τρόπον, ἓξ ῥίζας τὰς πρώτας τῆς ἀρχῆς... γεγονέναι δὲ τὰς ῥίζας φησὶ κατὰ συζυγίας ἀπὸ τοῦ πυρός,... E accanto alle sei radici (ῥίζαι) o potenze (δυνάμεις), considerate in tre coppie (κατὰ συζυγίας), nella teoria di Simone ce n'è una settima, ἡ ἑβδόμη ἡ μετὰ τῶν ἕξ, che è appunto il λόγος: ... ὁ λόγος ... λέγει..., ὁ δὲ λέγων ταῦτα, φησίν, ἡ ἑβδόμη δύναμίς ἐστιν (*Refutationes* VI 13, p. 138 sg.). Dunque nella teoria di Simone, riferita da Ippolito, sembrano rispecchiati successivamente pensieri e vocaboli dei frr. 109, 110, 7, 6, 131, cioè tutti passi che, in base alla testimonianza di altri autori, noi siamo in grado di raccogliere nell'unico contesto del proemio.

Una considerazione particolare merita l'ultimo verso del fr. 110: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν. Se prendiamo per sé stesso il testo del fr. 110, questo πάντα si riferisce ai δόγματα di E., alle dottrine da lui insegnate; solo in un contesto maggiore del fr. 110 si poteva interpretare che, quanto era valido per tutti i δόγματα di E., lo fosse anche per tutti gli esseri del mondo. E tale maggiore contesto era dato appunto dai frr. 109+107, che Simone o Ippo-

lito potevano leggere subito dopo il fr. 110, nell'unico brano del proemio; per tale via essi interpretavano che il fuoco, secondo E., possiede la φρόνησις. Difatti in Ippolito l'ultimo verso del fr. 110 è citato in rapporto al fr. 109.

Sesto Empirico ha occasione (*adversus logicos* II 286) di citare isolatamente il verso in questione, e lo interpreta nel senso che E. attribuiva la φρόνησις non solo ai viventi ma anche alle piante: πάντα ἠξίου λογικὰ τυγχάνειν, καὶ οὐ ζῷα μόνον ἀλλὰ καὶ φυτά, ῥητῶς γράφων· πάντα γὰρ κτλ. Da ciò non si deve necessariamente arguire che tale verso fosse una formula, ripetuta più volte nel poema di E., ed ora riferita ai δόγματα ed ora al fuoco o alle piante. Certo il concetto della « riflessione », in tutta l'organizzazione dell'universo, ritornava più volte nel poema (ved. il n. 44, riferibile alla formazione del cosmo: πεφρόνηκεν ἅπαντα). Ma il verso in questione, estratto dal contesto, si prestava per sé stesso alle diverse interpretazioni, per la plurivalenza del neutro πάντα.

Dal fr. 131 al fr. 16

Anche nella polemica contro Valentino (ved. Test. 69), nel sesto libro delle *Refutationes*, parlando a lungo dei pitagorici, Ippolito cita anonimo un frammento di E., il fr. 16; questo era ignoto, come i frr. 110 e 131, prima dell'*editio princeps* delle *Refutationes*. Ippolito lo commenta brevemente, per la parte che riguarda l'azione delle due forze motrici. Fra l'altro dice (*Refutationes* VI 24, p. 152): ... ... τὸ νεῖκος τὴν οὐσίαν τοῦ κόσμου, φησί (scil. Empedocles), τέμνει εἰς ζῷα φυτὰ μέταλλα καὶ τὰ τούτων παραπλήσια. (Si veda anche *Refutationes* VII 29, p. 212: τὰ ἐκ τούτων γεννώμενα ζῷα καὶ φυτὰ καὶ ὅσα μέρη τοῦ κόσμου κατανοοῦμεν, e quindi il v. 10 del proemio da noi ricostruito).

Nel libro settimo Ippolito espone più largamente la dottrina di E., pur rimandando esplicitamente a ciò che ne aveva detto in precedenza, nel libro sesto. All'inizio della polemica contro Marcione (ved. Test. 70), per illustrare le dottrine elementari della teoria di E., riporta per intero e commenta il fr. 6, πάντων ῥιζώματα (*Refutationes* VII 29, p. 210). Poi spiega il significato di οὐλόμενον riferito al νεῖκος, nel senso di ὀλέθριον; ed illustra l'opera della φιλία che compone ogni cosa nell'unità (cfr. il fr. 19) e del νεῖκος che disgregando l'unità produce tutte le cose del cosmo (p. 211: πάντων τῶν γεγονότων τῆς γενέσεως δημιουργός). Quindi Ippolito trascrive di nuovo il testo del fr. 16 già citato nel libro sesto, e lo commenta analogamente, ma ora lo introduce con parole che sembrano desunte dal testo di E.: ... τὸ νεῖκος ... ἡ φιλία, περὶ ὧν ὁ Ἐμπεδοκλῆς (scil. φησίν) ὅτι ἐστὶν ἀθάνατα δύο καὶ ἀγέννητα καὶ ἀρχὴν τοῦ γενέσθαι μηδέποτε εἰληφότα · ἀλλὰ λέγει τοιοῦτόν τινα τρόπον (e segue il testo del fr. 16).

Si noti ἀλλὰ λέγει: è una ripresa del discorso, per citare esattamente ciò che Ippolito aveva cominciato a riassumere con parole proprie. Quindi la definizione dei due motori dell'universo come ἀγέννητα e ἀρχὴν μηδέποτε εἰληφότα appare legata al testo del fr. 16, in cui è dichiarata la necessità della compresenza dei due motori per la conservazione della materia. Sono le linee elementari della teoria fisica: non è audacia supporre che di tali motivi fosse costituita la protasi del poema. La parola ἀγέννητα è certamente di E., come risulta da varie fonti e specialmente dal fr. 7 (cioè la glossa di Esichio, v. ἀγέννητα στοιχεῖα, παρὰ Ἐμπεδοκλεῖ); ma anche nell'espressione ἀρχὴν ... μηδέποτε εἰληφότα si riflette certamente una precisa formula del testo originario. Questa espressione ricorda una frase ripetuta tre volte da Ippolito, quando riferisce nel sesto libro le idee di Simone: οὔτε ἀρχὴν οὔτε πέρας ἔχει (*Refutationes* VI 18, p. 144). In particolare questa espressione era usata da Simone per l'elemento dell'aria: τὸ μέσον διάστημα... ἀέρα ἀκατάληπτον μήτε ἀρχὴν μήτε πέρας ἔχοντα. Perciò ho immaginato il v. 7 della protasi in questa forma: μήποτε μήτ' ἀρχὴν εἰληφότα μήτε τι πεῖρας. Si noti che l'aggettivo di Simone, ἀκατάληπτον detto dell'aria, è la traduzione esatta dell'ἄπλετον del v. 6.

In complesso io credo che da queste varie testimonianze di Ippolito si possa ricavare qualche indizio e qualche parola (come μέσον per il v. 5) al fine di ricostruire in maniera approssimativa la protasi del poema, cioè il seguito del fr. 131 fino al fr. 16: il fr. 131 implica per sé stesso che in alcuni versi fosse detto in che cosa consisteva l'annunciato ἀγαθὸς λόγος, e chi erano i μάκαρες θεοί[1].

D'altra parte, ad usare come validi gli indizi di Ippolito, ci conforta una testimonianza indipendente, quella di Clemente Alessandrino. Nel quinto libro degli *Stromata* Clemente cita molte volte E., ed anche versi che non ci sono noti da altra fonte; abbiamo già visto l'importanza del fr. 4, riportato solo da Clemente e da lui collegato con il seguito, il fr. 109. Ad un certo punto del sesto libro trascrive la frase di un testo pitagorico, da cui E. avrebbe ricavato il concetto dei ῥιζώματα e i nomi dei quattro elementi semplici (*Stromata* VI 17, p. 436 ed. Stählin). Dice così[2]:

[1] Il v. 10 della protasi è stato costruito da me a puro titolo di esempio, in base al motivo usuale che compare in E. (frr. 9, 20, 21). Ma a tale motivo, di seguito al fr. 16, accenna anche Ippolito, *Refutationes* VI 25, e poi *Refutationes* VII 29, p. 212, in rapporto ai quattro elementi, con le frasi già qui sopra trascritte.

[2] Il dialetto è dorico (ἀρχά, τυγχάνοντι), quindi scrivo anche τέτορα e γᾶ invece delle forme attiche τέτταρα e γῆ. Più importante, per il concetto, è la mia lezione γεννᾷ τῶ, all'inizio, dove è tramandato γεννᾶτο; il testo vulgato ripete l'antica correzione del Valckenaer, <ἀ>γέννατο<ς>. Il testo dice invece, secondo la dottrina pitagorica del numero, che « il principio del tutto (τῶ παντὸς) genera e produce (γεννᾷ) », e dal numero, che è il principio assoluto, si producono i quattro rizomi.

'Αθάμαντος τοῦ Πυθαγορείου εἰπόντος « ὧδε γεννᾷ τῶ παντὸς ἀρχά, καὶ ῥιζώματα τέτορα τυγχάνοντι πῦρ ὕδωρ ἀὴρ γᾶ, ἐκ τούτων γὰρ αἱ γενέσεις τῶν γιγνομένων », ὁ 'Ακραγαντῖνος ἐποίησεν 'Εμπεδοκλῆς·

τέσσερα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε.
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος.
ἐκ γὰρ τῶν ὅσα γ' ἦν ὅσα τ' ἔσσεται ὅσ<σ>α τ' ἔασιν.

Qui Clemente cita il primo verso del fr. 6, seguito da altri due righi. Questi altri due sono stati generalmente identificati con il fr. 17 v. 17 (v. 18 nel Diels) e con il fr. 21 v. 9; ma la redazione dei due versi in Clemente è sostanzialmente diversa, e non mi pare che le divergenze possano dipendere da occasionali alterazioni della tradizione. Il fr. 17 è citato più di una volta da Simplicio (con scambio delle varianti ἤπιον ed ἄπλετον); il v. 17 del fr. 17 è citato anche da altri autori (Ateneo, Plutarco, Sesto Empirico) e dice così:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος.

Qui i nomi degli elementi sono al nominativo (γαῖα), come il contesto richiede; al nominativo sono anche i nomi divini, Ζεύς, "Ηρα, ecc., che nel fr. 6 seguono al primo verso. Non c'è motivo che Clemente li riducesse all'accusativo, tanto più che γαῖαν comportava di mutare anche la successiva congiunzione καὶ in ἰδὲ per corrispondere al metro. Inoltre la divergenza degli aggettivi, ἄπλετον « irraggiungibile » ed ἤπιον « benevolo », non si presenta come una variante per scambio di sinonimi; forse il differente aggettivo era dovuto al differente contesto in cui il verso era collocato. Più decisivo è il caso dell'altro rigo citato da Clemente; non può essere confuso con il fr. 21 v. 9, dove il verso in questione si inserisce in un contesto lussureggiante:

σὺν δ' ἔβη ἐν φιλότητι, καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται
9 ἐξ ὧν πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται ὀπίσσω,
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες
θῆρές τ' οἰωνοί τε κτλ.

Questo è il v. 9 del fr. 21 nella redazione di Aristotele e mi sembra preferibile a quella di Simplicio, che spezza con nuova frase la ricchezza della narrazione:

ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται.

Ad ogni modo, il verso di Clemente è differente sia dall'una sia dall'altra redazione, ed è tutt'altro che banale: anzitutto per il raro nesso ἐκ γὰρ τῶν, poi per ὅσα γ' ἦν (che non va mutato in ὅσα τ' ἦν ma confrontato con ὅσσα γε δῆλα del fr. 23 v. 10), e specialmente è originale per la successione dei tempi: invece dell'usuale serie di

passato, presente, e futuro, troviamo collocato il presente alla fine della serie, seguito presumibilmente da un'espressione simile a quella che ho immaginato per il v. 10 del proemio. Quindi i due versi citati da Clemente, di seguito al primo verso del fr. 6, difficilmente possono essere confusi con quelli analoghi del fr. 17 e del fr. 21; e dovendo essere collocati in un passo anteriore al brano del fr. 17, ne discende che dovevano trovarsi nell'esordio del poema, cioè nel medesimo contesto del fr. 6, e non più avanti, nel seguito del libro (fr. 17), o molto più avanti (fr. 21), in episodi molto distanti sia fra loro sia dal fr. 6.

Dal fr. 131 al fr. 3 e al fr. 110

A confronto con il fr. 131 era stato ricordato Lucrezio, VI 92-5:

> Tu mihi supremae praescripta ad candida calcis
> currenti spatium praemonstra, callida Musa,
> Calliope, ...
> te duce ut insigni capiam cum laude coronam.

Ora il raffronto appare abbastanza consistente, se qui Lucrezio ha nella mente versi di E. che aveva letti in un unico passo, all'inizio del poema fisico, cioè i vv. 1-3 e 18-9 del proemio da noi ricostruito, e non in luoghi che fossero distanti l'uno dall'altro, cioè il fr. 3 e il fr. 131. Anche l'immagine del carro, che Lucrezio presenta in VI 47, in quella frase augurale che resta interrotta per una lacuna:

> quandoquidem semel insignem conscendere currum...

è forse una reminiscenza del fr. 3, cioè del v. 17 del proemio, per l'εὐήνιον ἅρμα, e del v. 20 per il καὶ τότε δὴ rispetto a *quandoquidem semel*.

Non si può certo attribuire molto peso a raffronti sporadici, fin che restano tali[1]. Ma valga almeno come un riscontro *a posteriori* il seguente brano dell'esordio lucreziano, I 50-61 e 80-2; in esso ricompaiono, insieme, parole e motivi del proemio di E., come è stato qui sopra ricostruito in base agli argomenti già esposti:

> Quod superest, vacuas auris ‹animumque sagacem›
> semotum a curis adhibe veram ad rationem,
> ne mea dona tibi studio disposta fideli,
> intellecta prius quam sint, contempta relinquas.
> nam tibi de summa caeli ratione deumque

[1] Ved. Fr. Jobst, *Über das Verhältnis zw. Lucretius u. Empedokles*, Diss. München, 1907, p. 14.

55 disserere incipiam et rerum primordia pandam
. . .
61 corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis.
. . .
80 Illud in his rebus vereor, ne forte rearis
impia te rationis inire elementa...

Alcune coincidenze verbali risiedono *in re*, e quindi sono insignificanti; ma tre motivi comuni debbono essere rilevati: gli atomi chiamati *dei* e la *vera ratio* rispetto all'ἀγαθὸς λόγος ἀμφὶ θεῶν del fr. 131; la dichiarazione di volere evitare ogni empietà, come nel fr. 3; la preoccupazione che l'iniziato possa abbandonare la dottrina del maestro, come nel fr. 110.

Frr. 110 + 12

Per la collocazione del fr. 12 di seguito al fr. 110 non ci sono indizi forniti dalle fonti, ma sussistono soltanto i motivi formali. Anzitutto il forte risalto che ha il verbo ἐρείδω in fine di verso, ossia al v. 37 (nel fr. 110) e poi al v. 49 (cioè nel fr. 12). Non è una semplice coincidenza verbale, ma una parola-concetto: le percezioni del mondo elaborate dalla dottrina empedoclea (σφε, v. 37) debbono essere saldamente infitte da Pausania sotto il proprio diaframma (ὑπὸ πραπίδεσσιν), in modo da averle dentro le viscere (ἐνὶ σπλάγχνοισι, v. 52), perché così per tutta la vita le avrà a suo profitto e le troverà dove le ha infitte (v. 49).

E ancora: sono dottrine che esistono in quanto frutto del pensiero e dell'intelligenza (v. 46); se Pausania le abbandona (v. 42), non possono morire, ma torneranno alla loro origine (v. 45), perché, come nulla può nascere dal nulla (v. 47), così nulla che esiste può distruggersi nel nulla (v. 48). Questo concetto generale della dottrina di E., cioè che nulla si crea veramente né si distrugge, non giunge qui nuovo ed inatteso, se era stato già indicato fra le linee essenziali della teoria, nella protasi, ai vv. 11-2 (fr. 16).

Inoltre la massima del v. 49 (αἰεὶ γὰρ θήσεσθαι...), formulata in termini generali, per mezzo di un τις indefinito (ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ), riprende il concetto del v. 41 circa l'utilità che ciascuno, ἕκαστος, può ritrarre dalle dottrine di E.; il pronome τις apre anche la via a parlare di altri e di tutti nel v. 50 (κακοῖς). Per di più, l'infinito θήσεσθαι del v. 49 trova una precisa intesa sintattica con l'ἴσθι del v. 46: ἴσθι πάντα ἔχειν φρόνησιν, (καὶ πάντα) θήσεσθαι κτλ.

L'inizio del v. 47 è riferito a senso dalle fonti: ἐκ τοῦ γὰρ οὐδαμῇ ὄντος (Filone), ἔκ τε τοῦ μὴ ὄντος (*de Melisso*), e poi τό τε ὂν per l'inizio del v. 48. La mia integrazione ὡς δ'ἐξ corrisponde alla spiegazione che Filone premette ai vv. 47-8: ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος

οὐδὲν γίνεται, οὐδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεταί τι. Analogamente spiega l'anonimo *de Melisso* (975a): μήτε τὸ μὴ ὂν ἐνδέχεται γενέσθαι, μήτε ἀπολέσθαι τὸ ὄν.

Collocazione del fr. 1

Che la successione vulgata dei frr. 1, 2, 3 non sia esatta, si può arguire anche da questo: l'indirizzo rivolto a Pausania (fr. 1) si trova a precedere l'invocazione degli dei e della Musa (fr. 3). Ciò è contrario alla natura delle cose e quindi anche alla tradizione letteraria. Così nella *Teogonia* di Esiodo, prima sono invocate le Muse dell'Elicona, e poi, al v. 22, c'è il nome dell'uomo mortale; e nelle *Opere e giorni*, dopo la protasi con l'invocazione delle Muse Pieridi, ricorre il nome di Perse in dativo (v. 10), e poi, più avanti, in vocativo (v. 27). Così in Lucrezio il nome di Memmio in dativo ricorre verso la fine dell'inno a Venere, al v. 26: *Memmiadae nostro*, e poi al v. 42: *Memmi clara propago*; cfr. appunto il v. 27 di E. (fr. 1), δαΐφρονος Ἀγχίτεω υἱέ, con uguale intenzione nobilitante.

L'indirizzo a Pausania, v. 27, deve precedere gli ultimi versi del fr. 2, σὺ δ' οὖν ἐπεὶ ὧδε λιασθῇς, cioè il v. 35; quindi, stabilita la precedenza del fr. 3 sul fr. 2, come ci ha indicato Sesto Empirico, la collocazione del fr. 1 tra il fr. 3 e il fr. 2 è anche necessaria al raccordo del contenuto di questi due passi. Infatti, nei vv. 21-5, cioè negli ultimi righi del fr. 3, E. si rivolge ad un « tu » generico (ἄθρει ... ἔχων, ἔρυκε, νόει) e propone l'argomento dei mezzi utili alla conoscenza, ossia la fiducia che si accorda ai sensi, riprendendo il noto motivo di Parmenide, ma nei vv. 28-32, nel fr. 2, viene contrapposta a tale fiducia la dimostrazione della debolezza dei sensi, in parziale accordo con Eraclito. A questo punto è opportuno e necessario il richiamo rivolto all'attenzione dell'iniziato, perché ascolti la reale opinione del maestro sul problema delle percezioni.

A tale scopo corrisponde il nesso Παυσανίη, σὺ δὲ κλῦθι. Si veda, a questo proposito, il relativo commento qui a p. 169, per il v. 27.

Anche Lucrezio allude da principio a Memmio per mezzo di un dativo, *Memmiadae nostro*, come Esiodo alla fine della protasi, v. 10, ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην. Ma in E., alla fine della protasi, cioè prima del fr. 3, forse non c'era qualcosa di analogo (per es. ταῦτα δὲ Παυσανίῃ κεν ἀληθέα μυθησαίμην). un'allusione a Pausania si può già cogliere nel ἕνεκέν τινος del v. 1. Però è possibile che nell'intero brano dell'esordio qui sopra ricostruito manchi qualche altro verso, nelle giunture fra un frammento e l'altro; e può mancare, nel testo di uno stesso frammento, qualche verso che la fonte abbia tralasciato. Ma il brano dimostra, nel complesso, una struttura organica molto coerente per il pensiero e i concetti, e una coerenza stilistica e verbale, che decisamente confortano i dati oggettivi desunti dalle fonti per la sua coordinazione.

Frr. 3, 106, 110

Abbiamo visto, che nella sequenza delle citazioni fatte da Sesto Empirico, dopo il fr. 2 egli allude ai frr. 110 e 4, e poi ritorna da capo, al fr. 3. È possibile che in questo modo sia stato tralasciato nelle citazioni qualche verso che seguiva al brano del fr. 3 e precedeva il fr. 2. Ciò vale certamente per il fr. 1, come abbiamo visto; inoltre credo che tra il fr. 3 e i frr. 1+2 sia da collocare un altro verso, cioè il fr. 106: πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν.

Per tale collocazione non esiste un'esplicita testimonianza nelle fonti; solo un indizio sussiste, se si esamina la maniera con cui il verso è riportato e discusso da Aristotele. Lo cita in due opere diverse, insieme al fr. 108: in entrambi i casi annota che i due frammenti si leggevano in luoghi differenti del poema (ἐν ἄλλοις: *de anima* III 3, oppure ἐν ἑτέροις: *Metaph.* III 5). Entrambi i frammenti riguardano il φρονεῖν, ma il fr. 108 si riferisce ai pensieri che si hanno nei sogni, come precisano i commentatori aristotelici, Filopono e Simplicio. Invece il fr. 106 ha un significato generale, che Aristotele spiega nel citato luogo della *Metafisica*, quando parla dei sensibili come fonte di conoscenza e critica la teoria dei filosofi sensisti. Qui cita il verso e lo spiega: nell'organismo umano, « cambiando la condizione abituale, allora anche il pensiero cambia » (μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν). Poi Aristotele cita Parmenide, καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον (fr. 18, in rapporto al caldo e al freddo): « nel modo in cui c'è mistione (di caldo e di freddo) in ciascuna (ἑκάστῳ) delle disperse membra (di un corpo), in tale modo si costituisce (παρέστηκεν) negli uomini il pensiero, perché è il medesimo mezzo quello che pensa in ciascun uomo e in tutti, la natura delle membra umane (μελέων φύσις ἀνθρώποισιν); e così, chi prevale tra i due (tra il caldo e il freddo), questo è l'intelletto (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα) ».

Per E. l'intelletto è il *sanguis cordi suffusus* (fr. 105); e quindi questo confronto di Aristotele fra le differenti concezioni di E. e di Parmenide è molto significativo, non meno del lungo commento che Sesto Empirico dedica al proemio di Parmenide (fr. 1), quando parla del suo criterio di conoscenza (*adversus logicos* I 111-4) prima di passare ad E. (ibid. 115-20, e poi ad Eraclito). Si veda anche Teofrasto, *de sensibus* 3, che cita il fr. 16 di Parmenide e poi lo commenta: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει, in concordanza verbale con Aristotele (citato qui avanti).

Dunque, nel fr. 3 vv. 9-13, l'improvviso inizio dell'argomento posto da E. si giustifica come ripresa di un argomento già noto di Parmenide; e dal commento di Aristotele al fr. 106, messo a confronto con la dottrina parmenidea, risulta chiaro che la μῆτις

del fr. 106 è quella che danno i sensi (la μελέων φύσις): la ἕξις che muta, facendo mutare la φρόνησις, è quella degli organi sensoriali nominati da E. in fr. 3 vv. 9-13; l'intelligenza umana riceve incremento in rapporto a ciò di cui dispone, πρὸς παρεόν, e ciò di cui dispone sono gli organi sensoriali. Poi E. preciserà (fr. 105): lo αἷμα περικάρδιον è l'intelletto (ἐστὶ νόημα, dove ripete polemicamente la clausola di Parmenide, fr. 16).

Di αἴσθησις e di φρόνησις E. trattava anche nell'episodio fisiologico relativo ai singoli organi di senso; ma la teoria generale del criterio di conoscenza è argomento specifico del proemio, come risulta indubbiamente da Sesto Empirico. Inoltre Aristotele, nel citato passo del *de anima*, quando parla a lungo di E. e ancora commenta il fr. 106, discute questo verso in rapporto al concetto empedocleo che il simile si conosce mediante il simile, cioè lo interpreta in rapporto al fr. 109; il che è pienamente legittimo, se il fr. 109, come abbiamo dimostrato con la testimonianza di Clemente Alessandrino, si leggeva in questo medesimo contesto, poco dopo il fr. 4, all'inizio del poema.

Secondo E., il pensiero coincide con la percezione, dice Aristotele: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναι ... καὶ αἰσθάνεσθαί τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὥσπερ ... διωρίσαμεν. Con questo inciso, « come abbiamo già chiarito », rimanda a *de anima* I 5, 409b-411a, dove parla a lungo della teoria di E.: τίθενται γὰρ γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν εἰ τὴν ψυχὴν τὰ πράγματα τιθέντες. Ἔ poi: τοῖς σωματικοῖς στοιχείοις ἕκαστα γνωρίζεται καὶ πρὸς τὸ ὅμοιον ... Che Aristotele si riferisca al fr. 109, quando parla della teoria empedoclea del simile mediante il simile, risulta dai luoghi in cui cita proprio il fr. 109 a tal proposito, cioè ancora la *Metafisica* III 4: ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ, e il *de anima* (I 2), a proposito del γιγνώσκειν e dell'αἰσθάνεσθαι: ... ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων, λέγων οὕτως (e segue il fr. 109). Ad Aristotele fa eco Sesto Empirico nei tre passi già ricordati (*adversus logicos* I 92, 115, 120) e specialmente quando dice che, secondo la più semplice interpretazione (cioè quella peripatetica), in E. sono sei i mezzi della conoscenza o criteri di verità (ibid. 115: κατὰ μὲν τοὺς ἁπλούστερον δοκοῦντας αὐτὸν ἐξηγεῖσθαι, ἓξ κριτήρια τῆς ἀληθείας ἀποδίδωσιν).

Sussiste pertanto la presunzione che il fr. 106 appartenga al proemio, data la sua coerenza con il fr. 3 e il 109; si aggiunga, poi, con il fr. 110. Infatti, il v. 41 del proemio (fr. 110) insiste sul concetto che l'osservazione della realtà, con il sussidio della ragione, giova all'indole di ciascuno (αὐτὰ γὰρ αὔξει ... ἕκαστον), ed insiste col dire che giova a ciascuno secondo la φύσις che ciascuno possiede: ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ. Ma questa è la μελέων φύσις del fr. 16 di Parmenide. Concetto ed espressione, nel verso di E., non si in-

tendono appieno, se non si rapportano a ciò che, in termini generali, è stato già detto nel v. 26 (fr. 106): in tutti gli uomini l'intelletto ἀέξεται in rapporto a ciò di cui dispongono, πρὸς παρεόν, e questi sono gli organi sensoriali, indicati nel fr. 3.

Infine, apparirà confermabile la collocazione del fr. 106 verso l'inizio del proemio, se verso la fine del proemio, come ora vedremo, si leggeva il fr. 108: ἐν ἑτέροις, come dice Aristotele.

Frr. 109 + 107, 108, 89, 105

I frr. 107 e 109 riguardano il φρονεῖν, e perciò nell'edizione del Diels sono raccolti nel gruppo dei frr. 105-10; ma il fr. 109 deve precedere il fr. 107[1], in base alla testimonianza di Teofrasto. Questi, nel *de sensibus* 7-11, espone abbastanza largamente le idee di E. sugli organi dei sensi, e quindi sulla sensibilità degli uomini (ἥδεσθαι e λυπεῖσθαι), e infine sulla φρόνησις. Al pari della αἴσθησις, la φρόνησις si produce attraverso le affinità della materia, ossia degli elementi di cui gli organi sono composti; qui Teofrasto inserisce una frase, in cui allude al fr. 109 prima di citare il fr. 107: διαριθμησάμενος γὰρ ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν, ἐπὶ τέλει προσέθηκεν ὡς ἐκ τούτων « πάντα πεπήγασιν κτλ. ». Dunque E. aveva aggiunto questi tre versi del fr. 107 (προσέθηκεν) alla fine (ἐπὶ τέλει), dopo i versi che enumeravano i singoli mezzi con cui ogni singola cosa noi conosciamo (γνωρίζομεν, cfr. fr. 109 ὀπώπαμεν). L'espressione ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζειν espone il concetto empedocleo del τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ θεωρεῖν, che è il fr. 109; e poiché il fr. 109, come ci ha informato Clemente Alessandrino in rapporto al fr. 4, appartiene al proemio, ne risulta che qui deve essere collocato di seguito (ἐπὶ τέλει) anche il fr. 107. Questo rientra benissimo nell'argomento del proemio, che è il criterio della conoscenza; si ricongiunge a ciò che è detto degli uomini nel fr. 2, e serve ad aggiungere che tutti gli esseri, per mezzo di quegli stessi principi con cui sono composti, hanno la φρόνησις e l'αἴσθησις.

Però lo afferma, ma non lo dimostra; dice il mezzo, ma non il modo. In realtà, la dimostrazione è data dai frr. 108 e 105 (si veda il commento al testo, qui a p. 175). E Teofrasto, nel passo citato (ved. Test. 40), dopo i frr. 109+107, allude chiaramente al fr. 105 con le parole διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν (ved. qui a p. 113). Infatti per E. il pensiero è nel movimento del sangue, che incontra gli effluvi emanati dalle cose (frr. 89+105); e il fr. 108 dice che gli uomini, anche durante il sonno (quando solo il sangue è in movimento nel loro corpo), hanno il φρονεῖν, e questo dipende dalle αἰσθήσεις percepite durante il giorno.

[1] Così era nelle edizioni anteriori al Diels, e così ha fatto il Bollack (III, p. 451) in accordo con il Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge 1965, p. 229.

L'ordine dato dal Diels ai frr. 105, 107, 108 corrisponde a uno schema di ragionamento deduttivo; ma deve essere rovesciato, perché E., qui come altrove, espone il ragionamento induttivo, nell'ordine inverso al seguente: il pensiero è il sangue (fr. 105 v. 3), perché il sangue incontra gli effluvi (fr. 105 vv. 1-2), che promanano dai corpi (fr. 89), perciò si hanno pensieri anche nel sonno (fr. 108), in rapporto alla sensazioni ricevute (fr. 107) dai quattro elementi che compongono i corpi (fr. 109), e che sono quindi i principi di tutte le nostre conoscenze (fr. 6).

ESTENSIONE DEL POEMA FISICO E LUSTRALE

Per farci un'idea più precisa della struttura compositiva dell'opera di E., sarebbe utile possedere un dato preciso sulla lunghezza dei due poemi, cioè dei tre libri di E.: due dei Φυσικά, e uno dei Καθαρμοί. La testimonianza di Suida, ved. Test. 116, ci dà la cifra di « circa 2000 versi » per i due libri del poema fisico[1]; ed è una cifra ragionevole, dal punto di vista codicologico e letterario. La lunghezza di quasi mille versi per libro press'a poco corrisponde a quella del poema di Esiodo, o alla *Teogonia*, e ai più lunghi fra i libri omerici; un rotolo papiraceo, vergato nella larga scrittura arcaica, non ne poteva contenere di più. È invece corrotta, nella tradizione manoscritta, ved. Test. 115, la cifra spropositata di 5000 versi, complessivi per i due poemi, che si legge in Diogene Laerzio. Non si può certo attribuirne tremila al poema lustrale, dato che questo constava di un solo volume (a parte la testimonianza

[1] La citazione di un terzo libro di fisica è nelle *Storie* di Tzetze, *Chiliade* VII 514-8, quando riporta due versi del fr. 134. Questo frammento è citato da Ammonio e da Olimpiodoro senza alcuna indicazione, ma Tzetze dice τῷ τρίτῳ τε τῶν φυσικῶν. Si è pensato che Tzetze voglia dire il terzo libro di tutta l'opera di E. cioè il poema lustrale, i Καθαρμοί; altrimenti si è creduto che realmente esistesse un terzo libro del poema fisico, oltre i primi due. Ma bisogna notare che Tzetze, nel verso precedente (*Chiliade* VII 513, ed. Leone, 1968), ha nominato i due poeti filosofi Senofane e Parmenide; dice che entrambi avevano scritto sull'argomento della natura divina e del νοῦς ἐπὶ θείας φύσεως:

ὡς Ξενοφάνης ἔγραψε τοῦτο καὶ Παρμενίδης.

Perciò, quando nel verso successivo nomina E.:

Ἐμπεδοκλῆς τῷ τρίτῳ τε τῶν φυσικῶν δεικνύων,
τίς ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, κατ' ἔπος οὕτω λέγει,

e quindi riporta due versi del fr. 134, parrebbe anche che con l'espressione τῷ τρίτῳ τε τῶν φυσικῶν voglia significare: « e con il terzo poema di fisica », dopo i due di Senofane e di Parmenide. Cioè Tzetze vuol dire semplicemente « in terzo luogo tra i fisici » E., dopo Senofane e Parmenide. Si veda anche a p. XXIV. Per il valore e la provenienza delle citazioni fatte da Tzetze, è essenziale che si tengano presenti i rilievi formulati da Pietro Leone, *Tzetziana*, pp. 221-9, in « I cento anni del Liceo Duni di Matera », Fasano 1965.

di Erodiano, per cui ved. a p. XXIII). Una grande estensione non si può assegnare a tale opera neanche dal punto di vista letterario, perché il libro dei Καθαρμοί non è veramente un poema, ma piuttosto un'epistola dottrinaria, indirizzata agli *amici* di Agrigento; e se anche non abbiamo termini di confronto, nell'epoca antica, per questo nuovo genere letterario, si può tuttavia supporre che la trama narrativa fosse impostata su misure più ridotte rispetto a quelle di un poema, e piuttosto simili alle misure degli inni omerici. L'epistola oraziana, indirizzata agli *amici* Pisoni, arriva quasi a cinquecento versi; qualche inno omerico quasi a seicento.

Suida e Diogene forse rispecchiano una medesima tradizione dottrinaria: certo i due testi sono paralleli, e quindi l'errore è da imputare probabilmente alla trasmissione manoscritta:

Diogene	*Suida*
	καὶ ἔγραψε δι'ἐπῶν
τὰ μὲν οὖν περὶ φύσεως αὐτῷ	περὶ φύσεως τῶν ὄντων βιβλία β'
καὶ οἱ Καθαρμοὶ	
εἰς ἔπη τείνουσι πεντακισχίλια,	καὶ ἔστιν ἔπη ὡς δισχίλια,
ὁ δὲ ἰατρικὸς λόγος	Ἰατρικὰ
εἰς ἔπη ἑξακόσια·	καταλογάδην,
περὶ δὲ τῶν τραγῳδιῶν προειρήκαμεν.	καὶ ἄλλα πολλά.

Il Diels faceva la stima approssimativa, che l'opera intera di E. potesse contare 3000 versi, alla media di mille versi per libro, e credeva di poter correggere la cifra πεντακισχίλια di Diogene mediante un πάντα τρισχίλια. Forse è più agevole leggere πεντακ<όσια δ>ισχίλια, nel testo di Diogene, e supporre che in questa cifra di 2500 siano compresi i 600 versi del ἰατρικὸς λόγος. In tal caso, si viene ad identificare il libro dei *Rimedi* (ἰατρικά in senso morale, e non medico) con i Καθαρμοί; e questo è un vantaggio, perché in nessuna fonte ricorre un qualsiasi accenno ad un'opera di medicina di E.: neppure nella lunga e dettagliata biografia di Diogene Laerzio o nel sommario di Suida. Allora i 1900 versi del poema fisico, che risultano da Diogene, corrispondono ai « circa 2000 » indicati da Suida; e 600 spettano ai Καθαρμοί. In Suida c'è poi l'errore di presentare questi ἰατρικά scritti in prosa, mentre Diogene precisa addirittura il numero dei versi del ἰατρικὸς λόγος. Forse anche qui si può supporre un travisamento della fonte nel corso della tradizione: si è dato a λόγος il significato di « prosa », che non gli è estraneo; oppure nella fonte di Suida era scritto κατὰ λόγον, « in proporzione » (cioè in proporzione ai circa duemila versi dei due libri del poema fisico), e non καταλογάδην « in prosa ».

Come si vede, per potere accordare fra loro Suida e Diogene, bisognerebbe intervenire sulla lettera e sul significato dei due testi

con ipotesi e correzioni varie, che non danno la tranquillità filologica di desumere dalle fonti un dato sicuro.

Tuttavia, non sarà molto lontana dal vero la stima di 3000 versi complessivi, indicata dal Diels, o magari 2500. La stima si basa sui versi superstiti, quando questi, che sono circa 470, vengono messi in rapporto al complesso degli argomenti svolti da E., quali risultano elencati dalle varie fonti e in particolare dalla dossografia (Test. 46-50). Per quanto riguarda gli argomenti svolti nel poema fisico, sembra da escludere che sussistano sostanziali lacune nell'elenco ricavabile dalle fonti e dai dossografi, a prescindere dallo sviluppo che i singoli argomenti ricevevano nel poema. La trama del poema lustrale è invece un altro problema.

FONTI E LINEAMENTI DEL POEMA LUSTRALE

Citazioni esplicite dai Καθαρμοί sono le seguenti:

fr. 112: è il proemio del poema, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (ved. Test. 98: ἐναρχόμενος τῶν Καθαρμῶν).

fr. 113: è collegato da Sesto Empirico ai vv. 4-5 del fr. 112 mediante un καὶ πάλιν, che va inteso nel senso di « poco dopo », secondo l'uso dell'epoca, cioè come in Clemente Alessandrino, e non « poco prima », come in Simplicio (ved. p. 306).

fr. 115: ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας, dice Plutarco, e si deve intendere l'« inizio » del libro di filosofia etica; deve essere collocato subito dopo il proemio. Per curiosità ricordo che prima dello Stein (1852), e anche dopo, nell'edizione didotiana del Mullach (1860), questo fr. 115 veniva presentato a principio della silloge, come proemio del poema fisico; ved. anche Th. Bergk, *Commentatio de E. proemio*, in *Kleine Schriften* II, Halle 1886, pp. 8-43. Però si è anche pensato che Plutarco usasse un testo di E., in cui il poema lustrale precedeva il poema fisico; e tale ipotesi appare oggi avvalorabile, a mio parere (ved. p. XXIV), per il riscontro con la nuova testimonianza di Erodiano (n. 78), che ha presentato un caso analogo a quello del fr. 153a.

fr. 153a: ἐν τοῖς Καθαρμοῖς, dice Teone Smirneo. La citazione riguarda un argomento specifico di embriologia: τὸ γοῦν βρέφος δοκεῖ τελειοῦσθαι ἐν ἑπτὰ ἑβδομάσιν, cioè un argomento ben documentato per E. da altre fonti (frr. 68-70), da porre in sostanziale collegamento con il fr. 62, nel secondo libro del poema fisico. Perciò non si presta fede a questa testimonianza. Eppure Teone mostra di conoscere il poema lustrale, perché da questo cita altri due frammenti di E. (frr. 121 e 143); quindi non si potrebbe escludere teoricamente che nel poema lustrale si trovasse un occasionale accenno a quel particolare fisiologico.

(frr. 135-40): non proprio a questi passi, ma in genere ai pre-

cetti sull'astinenza da certi cibi (oltre i rapporti carnali, ved. fr. 141), si riferisce Ippolito, *Refutationes* VII 30, quando obietta all'eretico Marcione κωλύεις γαμεῖν, τεκνοῦν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων... τοὺς Ἐμπεδοκλέους λανθάνεις διδάσκων Καθαρμούς (ved. Test 72).

L'attribuzione congetturale di parecchi altri frammenti ai Καθαρμοί si basa sull'esame del contenuto e dello stile delle singole citazioni. In base a questi criteri si riescono a distinguere abbastanza bene, rispetto ai testi del poema fisico, quelli che sono da attribuire al poema lustrale: si vedano nel Diels i frr. 112-5, 117-30, 135-40, 143-7,[1] 153a (e fra gli spuri il fr. 158). Va escluso dal poema lustrale il fr. 131, che ci dà la protasi del poema fisico, come mi pare di aver dimostrato (ved. a p. 322). Escludo inoltre il fr. 116, che non riguarda l'ἀνάγκη del fr. 115, sibbene la poesia di E. che recalcitra ad ogni costrizione (ved. commento a p. 194). Ritengo spurio il fr. 141 (ved. commento a p. 295).

Anche il fr. 142 va escluso dal libro dei Καθαρμοὶ insieme ai frr. 132-4, che riguardano gli dei o la divinità. Questi furono attribuiti al poema fisico dal Bignone (pp. 631-49), in contrasto con il Diels, e con argomenti più o meno validi; ma già nelle edizioni dello Stein (1852), e quindi del Mullach (1860), si attribuiva ad E. una teologia, costruendo un terzo libro del poema fisico mediante i frr. 131-4. Noi rifiutiamo, con il terzo libro (ved. qui a p. 335), anche la teologia. Questi frr. 132-4, e inoltre il fr. 142 (ved. commento a p. 224), riguardano la concezione empedoclea della natura divina; ma lo stesso Ammonio, quando cita il fr. 134, ci informa che prima di questo passo E. polemizzava contro le rappresentazioni antropomorfiche degli dei, a proposito di Apollo; tale episodio pare piuttosto da collegare con quello che riguarda la natura divina dello sfero (ved. Test. 32 e il commento a p. 223).

A parte i frr. 112-3 e 115, dall'inizio del libro, le fonti ci danno scarse indicazioni per la posizione relativa di altri passi; ma occorre considerarle attentamente, data l'enorme difficoltà di riuscire a immaginare lo sviluppo narrativo e persino i fondamentali argomenti del poema lustrale.

frr. 112 e 117: i due frammenti sono citati insieme ad altri, occasionalmente, nella biografia di Diogene Laerzio, e pare che dalla tradizione di Diogene siano passati in quella antologica; si trovano infatti sia nell'*Anthologia Palatina* (IX 565) sia nel primo libro dell'*Anthologia Planudea*, presentati come un unico brano in cui al distico del fr. 117 segue il fr. 112 non completo. Naturalmente

[1] Non credo che il Diels intendesse attribuire al poema lustrale anche le altre citazioni raccolte alla fine; si veda tuttavia l'analisi del Wilamowitz, *Die* Καθαρμοί *des E.*, in « Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin », Phil.-hist. Klasse, XXVII 1929, p. 631 sgg.

da una raccolta antologica nessun dato è lecito ricavare per il nostro problema; ma la successione 117-112 risulta obiettivamente fallace, perché il fr. 112 è proprio l'inizio del poema lustrale, e quindi il fr. 117 veniva dopo.

frr. 115, 121, 126, (158): nel commento al pitagorico *Carmen aureum* v. 54 (ved. qui Test. 76), Ierocle riporta in un unico contesto narrativo il fr. 115 vv. 13-4 e subito dopo il fr. 121 vv. 1-2 e poi v. 4; la successiva frase di Ierocle sembra alludere al fr. 126, poiché dice εἰς γήινον ἔρχεται σῶμα; ma sono qui aggiunti anche altri concetti e parole: ἡ δὲ ἔφεσις τοῦ φεύγοντος τὸν τῆς Ἄτης λειμῶνα (cioè fr. 121) πρὸς τὸν τῆς ἀληθείας ἐπείγεται λειμῶνα · ὃν ἀπολιπὼν τῇ ὁρμῇ τῆς πτεροῤῥυήσεως εἰς γήινον ἔρχεται σῶμα ὁλβίου αἰῶνος ἀμερθείς. Forse Ierocle ha elaborati per conto proprio questi particolari; ma di qui lo Stein ricavò la clausola αἰῶνος ἀμερθείς come citazione empedoclea (che nel Diels è lo spurio fr. 158); ved. qui la nota alla Test. 76. D'altra parte ritengo che la trama narrativa indicata da Ierocle possa corrispondere al racconto di E., se immaginiamo che nel pellegrinaggio descritto da E. si passava dal prato della cecità (fr. 121) al luogo della morte e della palingenesi (frr. 125 e 126), e poi al cosiddetto antro delle ninfe, che assistono ogni uomo fin dal momento della nascita (frr. 122+123 e 120). Il fr. 120 è il discorso delle ninfe, e non deve essere avvicinato e premesso al fr. 121, che descrive la pianura della cecità; probabilmente seguiva alla descrizione dell'antro delle ninfe (frr. 122-3).

frr. 118, 124, 125: sono citati in un unico contesto da Clemente (*Stromata* III 14, p. 201 sg.), ma prima il 118, poi il 125, e poi, mediante un καὶ πάλιν, il 124. Credo che qui καὶ πάλιν voglia dire « nel seguito », come in Sesto Empirico (ved. p. 306), e non « in precedenza », come in Simplicio. Combinando questi dati con quelli che risultano da Ierocle, la serie dovrebbe essere: 115 ... 121, 118, 125, 126, 122+123, 120, 124. Il χῶρος del fr. 118 sarà il luogo in cui avviene la morte e la palingenesi (frr. 125 e 126), e non quello stesso del fr. 121, che è la prateria della cecità.

frr. 136 e 137: nella argomentazione di Sesto Empirico (*adversus physicos* I 129) il fr. 137 è aggiunto al fr. 136 mediante un semplice καὶ, e appartiene evidentemente al medesimo passo.

frr. 136 e 143: i due frammenti sono citati insieme e anonimi da Aristotele come esempi di metafora, e quindi dalla citazione non si può trarre alcun indizio per la loro posizione relativa.

In complesso, del poema lustrale conserviamo 99 versi, vale a dire quasi un sesto dell'intero (se in tutto erano 600 versi), oppure un nono o un decimo (se l'epistola era più lunga di quanto io penso).

I motivi o gli argomenti documentati in questo centinaio di versi si possono definire come segue:

— Esordio sulle fallacie umane
— Il decreto divino contro gli omicidi e i colpevoli
— La purificazione dei colpevoli attraverso successive esistenze, secondo differenti gradi
— Il veggente e la descrizione dell'oltretomba
— Descrizione di una primitiva età felice e degenerazione dell'umanità
— Proibizione di uccidere animali per cibarsene
— Accenno a purificazioni rituali.

Secondo questo schema sono ordinati i frammenti nella presente edizione; rimando al commento per la discussione di molti particolari, e all'introduzione per il significato dell'intero libro. Se la serie degli argomenti svolti nel poema lustrale, e qui sopra elencati, non è gravata da lacune essenziali, appare abbastanza comprensibile lo svolgimento della narrazione nelle sue linee generali, e il tema fondamentale risulta evidente: è il tema della colpa e della redenzione, svolto sulle basi della fisica empedoclea, nella quale si inserisce agevolmente il motivo della palingenesi come naturale mezzo della redenzione, e dalla quale discende la volontà divina, cioè naturale, che impone l'assoluto rispetto degli esseri viventi e l'amore per tutte le cose del nostro cosmo.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Edizioni e commenti

H. Stephanus, *Poesis philosophica*, Parisii 1573.

H. Grotius, *Dicta poetarum quae apud Stobaeum extant etc.*, Parisii 1623.

F. W. Sturz, *Empedocles*, Leipzig 1805: in due volumi, con commento.

S. Karsten, *Philosophorum ... reliquiae*, vol. II, Amsterdam 1838.

H. Stein, *Empedoclis Agrigentini fragmenta*, Bonn 1852: solo testo e apparato (è la prima edizione dopo la scoperta delle *Refutationes* di Ippolito, con nuovi frammenti di E.).

F. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. I, Paris 1860 (edizione didotiana).

H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin 1901: solo testo e apparato (ma più completo che in successive edizioni).

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903, 1906[2], 1912[3]; poi con qualche cambiamento, a cura di W. Kranz, vol. I, 1934[5], 1951[6].

J. Bollack, *Empédocle*, vol. I (Introduction à l'ancienne physique), Paris 1965; voll. II e III (in due tomi), edizione con traduzione e commento, 1969. L'opera è limitata a frammenti e testimonianze del poema fisico, e contiene un'ampia bibliografia nel vol. III 2, p. 659 sgg. (= Bollack).

H. Hunger, *Palimpsest-Fragmente usw.*, in « Jahrbücher der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft » XVI 1967, pp. 5 e 26 (con un *addendum* riferito da F. Lasserre, in « Museum Helveticum » XXVI 1969, p. 82). Pubblica un nuovo frammento, per cui si veda qui al n. 78 e al n. 15.

M. F. Smith, *Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered*, in « American Journal of Archaeology » LXXIV 1970, pp. 51-74 (cfr. ibid. LXXV 1971, p. 357 sgg.). Un nuovo frammento completa una testimonianza su E., per cui si veda a p. 286.

Saggi critici o divulgazioni e traduzioni

J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand 1894.
E. Bodrero, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, Roma 1905.
E. Bignone, *Empedocle*, Torino 1916; ristampa Roma 1963 (= Bignone).
W. Kranz, *Empedokles, antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949.
J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris 1953.
J. Brun, *Empédocle ou la Philosophie de l'Amour et de la Haine*, Paris 1966.
J. Biès, *Empédocle d'Agrigente*, Paris 1969.
G. Giannantoni, *Introduzione* alla trad. it. dei *Presocratici* di Diels-Kranz, nella collana « Filosofi antichi e medioevali », Bari 1969.

Opere generali

L. Pareti, *Sicilia antica*, Palermo 1959.
A. Covotti, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*, Pisa 1900.
F. Adorno, *La filosofia antica*, vol. I, Milano 1961.
G. Giannantoni, *La filosofia prearistotelica*, Roma 1963.
W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, voll. I-II, Cambridge 1962-5.
R. Mondolfo, nuova edizione italiana di E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I 2, Firenze 1950².
H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879; traduzione italiana di L. Torraca, Padova 1961.
M. Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte*, Berlin 1901.
R. Mondolfo e L. Taràn, *Eraclito, testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972.
P. Albertelli, *Gli Eleati*, testimonianze e frammenti, Bari 1939.
M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, testimonianze e frammenti, voll. I-III, Firenze 1956 sgg.
A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924.
H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Praesocratic Philosophy*, Baltimore 1935.
D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge 1969.
W. Jaeger, *Paideia*, voll. I-III, Berlin 1933, 1944, 1947; trad. it. Firenze 1936 (1953²), 1954, 1959.
B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946, 1955³; trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951, 1963².
E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin 1974².
A. Traglia, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari 1952.

Argomenti particolari

F. W. Schneidewin, *Neue Verse des Empedokles*, in « Philologus » VI 1851, pp. 155-67.
Th. Bergk, « Empedoclea », in *Kleine Schriften*, II, Halle 1886, pp. 3-66.
F. Blass, *Zu Empedokles*, in « Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik » CXXVII 1883, pp. 19-20.
H. Diels, *Studia Empedoclea*, in « Hermes » XV 1880, pp. 161-79.
H. Diels, *Über ein Fragment des Empedokles*, in « Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin » XLIX 1897, pp. 1062-73 (ristampato in *Kleine Schriften zur Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1969, pp. 147-58).
F. Jobst, *Über das Verhältnis zwischen Lukretius und Empedokles*, München 1907.
W. Kranz, *Die ältesten Farbenlehren der Griechen*, in « Hermes » XLVII 1912, pp. 126-40.
A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.
U. von Wilamowitz, *Die Katharmoi des Empedokles*, in « Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin » XXVII 1929, pp. 626-61.
H. Diller, *Hippokratische Medizin und attische Philosophie*, in « Hermes » LXXX 1952, pp. 385-409.
M. Timpanaro Cardini, « La clessidra di Empedocle e l'esperienza di Torricelli », in *Convegno di Studi torricelliani*, Faenza 1958, pp. 151-56.
M. Timpanaro Cardini, *La zoogonia di Empedocle e la critica aristotelica*, in « Physis » II 1960, pp. 10-5.
M. Detienne, *La « démonologie » d'Empédocle*, in « Revue des études grecques » LXXII 1959, pp. 1-17.
O. Regenbogen, in *Kleine Schriften*, München 1961, passim.
E. Degani, AIΩN *da Omero ad Aristotele*, Padova 1961.
J. Longrigg, *Galen on Empedocles (fragment 67)*, in « Philologus » CVIII 1964, pp. 297-300.
D. O'Brien, *Empedocles fr.* 35, 14-15, in « Classical Review » XV 1965, pp. 1-4.
A. A. Long, *Thinking and Sense-perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?*, in « Classical Quarterly » XVI 1966, pp. 256-76.
G. A. Seeck, *Empedokles bei Aristoteles*, in « Hermes » XCV 1967, pp. 28-53.
G. Lanata, *Medicina magica e medicina popolare in Grecia*, Roma 1967.
J. Biès, *Empédocle et l'Orient*, in « Bulletin Association Budé » 1968, pp. 365-403.
C. O. Brink, *Horace and Empedocles' temperature: a rejected fragment of Empedocles*, in « Phoenix » XXIII 1969, pp. 138-42.

J. P. Hershbell, *Empedocles' oral style*, in « Classical Journal » LXIII 1968, pp. 351-7.
J. P. Hershbell, *Plutarch as a source for Empedocles re-examined*, in « American Journal of Philology » XCII 1971, pp. 156-84.
B. A. van Groningen, *Empédocle poète*, in « Mnemosyne » XXIV 1971, pp. 169-88.
W. W. Karakulakow, *Die ersten griechischen Philosophen über die Rolle der Sprache in der Erkenntnis*, in « Altertum » XVII 1971, pp. 204-15.
J. Ch. Lüth, *Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System*, Meisenheim 1970.
D. O'Brien, *The effect of a simile: Empedocles' theorie of seeing and breathing*, in « Journal of Hellenic Studies » XC 1970, pp. 140-79.
Th. D. Worthen, *Pneumatic action in the Klepsydra and E.' account of breathing*, in « Isis » LXI 1970, pp. 520-30.
F. Krafft, *Anaxagoras und Empedokles*, in *Die Grossen der Weltgeschichte* I, Zürich 1971 pp. 466-82.
M. Mühl, *Über die Missgeschöpfe bei E.*, in « Rheinischès Museum » CXIV 1971, pp. 289-96.
D. Furley, *Variations on themes by E. in Lucretius' proem*, in « Bulletin Institute of Classical Studies » London XVII 1970, pp. 55-64.
Th. Veïkos, 'Η κοσμικὴ δίνη, in « Hellenica » XXIV 1971, pp. 312-20.
C. Gallavotti, *Il proemio di Empedocle*, in « Helikon » XIII 1973, pp. 3-30. Con qualche variante l'articolo è riprodotto qui alle pp. 317-35.
C. Gallavotti, *Alcune frasi di Empedocle interpretate con i criteri di Aristotele*, in « Rendiconti Accademia dei Lincei » Classe di Scienze morali, XXVIII 1973, pp. 773-92.
C. Gallavotti, *Il punto geometrico e l'uno di Empedocle nel trattato peripatetico sulla linea indivisibile*, in « Rendiconti Accademia dei Lincei » Classe di Scienze morali, XXIX 1974.
C. Gallavotti, « Empedocle nei papiri ercolanesi », in *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975.
C. Gallavotti, « Qualche frammento di Empedocle », in *Studi in onore di C. Carbonara*, Napoli 1975.

Nel commento sono citate abbreviate le seguenti opere:

J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, 2 voll., Basilea 1926-28² (= Wackernagel, *Vorlesungen*).
Fr. Bechtel, *Die griechischen Dialekte*, 3 voll., Berlin 1921, 1923, 1924 (= Bechtel).

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968- (= Chantraine, *Dictionnaire*).
J. D. Denniston, *The Greek Particles*, London 1962² (= Denniston, *Particles*).

INDICE METRICO

Prosodia

Abbreviamento: di dittongo interno 1,63 ἀπόρροιαι; 80 ὑπέρφλοια; 105,1 χαμαιεῦναι (su esempio omerico); inoltre 1,19 πλέον per πλεῖον (su esempio omerico).

di -ᾱς all'accusativo plurale 103,6 μυρίας ὥρας; ved. 79 (μικρὰς? ἐλαίας).

di -ᾶσι alla terza persona plurale 1,59 πεπήγασιν; 96,1 λελόγχασι; ved. 21,24 (γεγᾶασιν?).

di muta + liquida, frequente, e senza una regola. È da escludere la *correptio* di -ι- nel verbo φθίνω in 22,2 (ved. *aferesi*).

Allungamento: di muta + liquida, frequente, e senza regola.

davanti a liquida e a nasale: 4,50 περὶ ῥηγμῖνι (ved. 78,1 ὅσα ῥίζαις?); 35,1 ἀπὸ νώτοιο (ved. 34,2); 36,1 ἐνὶ μελέεσσιν; 41 <δὲ> μακρῇσι; 103,6 ἀπὸ μακάρων; 122,5 δὲ νήκουστος.

davanti al pronome riflessivo 1,33 ὅλον οἱ ὄν (congettura).

alla cesura maschile, casi incerti in 21,15 γραφέες e 57 ἴχνος.

Aferesi: 4,35 αὐτά 'στιν; 22,2 φθίνει 'ς ἄλληλα: ved. 1,11 (κἀεὶ 'σσεται?).

Crasi: 1,11 κἀεί (?); 4,34 κἠξαπόλοιτο; 6,10 τὤπαν (congettura); 35,3 κἀεί (?).

Elisione di dittongo breve: 1, 60 ἥδοντ(αι) alla dieresi quarta; 100,13 ἐπίκειμ(αι) alla cesura; inoltre 6,7 χεῖτ(αι) e 6,6 συνιστάμεν(αι), se non s'intende χεῖτ(ο) e συνιστάμεν(α); ved. anche 21,9 (ἔσ<σε>τ' ὀπίσσω?).

Iato: davanti a parole tradizionalmente digammate 2,1 ἐρέω (ma non in 4,1.15); 4,22 ἔργα (ma non in 123,2); 6,17 ἰδέσθαι; 58,1 pronome riflessivo οἱ; 100,1 ἄστυ; 110 ἰδών; 111 εἴδεα.

casi particolari: dativo in -ι alla dieresi bucolica 96,18 χροΐ; genitivo in -ου alla quinta tesi 100,1 ξανθοῦ 'Ακράγαντος (secondo la più antica tradizione, come καλλιστεφάνου 'Αφροδίτης nella coppa ischitana dell'ottavo secolo).

casi eliminati con congettura in 4,34.36.37; ved. 83,2 (ὀξὺ ἔβη?).

Sinalefe: 78,2 μὴ ἀποστῇ.

Sineresi: 4,29 ἄρ τι ἐπιγίγνεται; 21,9 ἔστι ὅσα (oppure con psilosi ἔστ' ὅσα); 123 οἶμοι ὅτι οὐ; ved. 103,1 (ἔστι τ' ἀνάγκης, congettura al posto di τι).

Sinizesi: 1,27 Ἀγχίτεω (per congettura, con abbreviamento epico); 4,1 e 15 διπλᾶ ἐρέω (congettura); 4,22 τελ‹έ›ουσι(?); 6,9 ἀμεμφέως; 6,11 μελέων; 12,2 μοιρέων (variante); 14,2 κητέων (congettura); 40 οὔδεος; 98,2 κρανέω; 100,2 πόλεος; 100,10 μαντοσυνέων; 107,5 ἐόντες; 122,5 ὁμοκλέων; [127] Πυθαγόρεω.

Variazioni quantitative: 83,1 πικρὸν δ'ἐπὶ πικρόν.

Inoltre ἴσος con ἰ- breve (4,19; 11,1; per congettura 28,1 e 35,3) oppure lungo (4,26; 96,26); ὕδωρ con ὑ- breve (18,2; 62,5; 96,12.17) oppure lungo (1,56; 25; 96, 16.22; e nei composti 4,51; 21,11.21).

ἀπό / ἀπαί 34,2; σύν / ξύν τε; ξυνέκυρσε 46,2 (cfr. 44).

γεγάασι / γεγᾶσι 98,1 (ved. 21,24); ἠέλιος / ἥλιος 51; oltre ὅσσος / ὅσος, τόσσος / τόσος.

Metrica

Cesura: al terzo metro la cesura trocaica è usuale e sufficiente (per es. 1,43-4). La pentemimera è di solito appoggiata da altra cesura, tritemimera o eptemimera, o dalla dieresi bucolica; la pentemimera rimane dissimulata nella parola composta in 96,6 εὐ-πορίην.

Al secondo e quarto metro, cesura tritemimera+eptemimera: 4,5 /διαφυομένων/. Con enclitica in funzione proclitica 103,5 οἵ /τε μακραίωνες/; ved. anche 5,2 /δι‹αν›άπτυξίν/ τε (?). Caso limite in 2,2 οὐ/δέ τις οὐλομένη/. Quindi non sembrano tollerabili 2,6 θηρῶν /ἀγροτέρων/; 4,42 πλεῖστον /ἀπ' ἀλλήλων/.

Elisione alla cesura: nel terzo metro 34,3 = 35,2 γοῦν(α); 100,13 ἐπίκειμ(αι); 101,1 οὕνεκ(α); ved. anche 4,34 -απόλοιτ(ο); incerto 31,2. Inoltre 105,2 δάφναι δ' (ma con δέ e precedente pausa).

Alla tritemimera: per congettura 4,42 πλεῖστ' / ὅσ'ἀπ'ἀλλήλων. Inoltre 1,40 πόλλ' / ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεται (dove la cesura appare costituita dalla tritemimera con la dieresi bucolica, e non dalla pentemimera dopo τῶνδ'; altrimenti converrebbe correggere ἀπὸ τῶν κεκτήσεται).

Esametro spondaico: con quadrisillabo finale 1,4.26.30.59.(62).65; 2, 4.12; 4, 43; 7, 1; 9,6; 16,4; 21,15.19; 30,2; 34,2.3; 35, 1.2; 62,7; (75,2); 98,8; 108,6; 109,4; 113,3 (Δηναίη τε); 119,4; 123,2.

Con trisillabo finale 96,10 εὐπετέος χαλκοῖο; 100,14 πολυφθερέων ἀνθρώπων. Si veda inoltre 64 (ἀμμίσγων?) e (125,1).

Eccezionalmente, con il quarto metro spondaico: 1, 5 ἀγέννητα στοιχεῖα (?).

Inizio trocaico: 100,6 ταινίαις; 107,5 ἐόντες (con sinizesi). Si veda anche l'inizio di 1, 48 (τό τ' ἐόν).

Monosillabo finale dopo dieresi bucolica: 9,7 ὠγύγιον πῦρ; 56 ἀλλότριον φῶς; 62,2 κρινόμενον πῦρ; 93 ἀμφοτέρων ὄψ. Si veda anche il monosillabo apparente ma non reale in 2,5 φῶς αἰθέρι[ον πρός]; 96,9 ὥσπερ ὅταν παῖς; 96,21 ἔμπαλιν ἢ πρίν.

Spondeo quarto con fine di parola: 4,14 πιφαύσκων; 4,37 ἑαυτῶν; 11,5 καὶ ἄλλης; 22,4 καὶ ἄλλων; 78,2 ἀποστῇ; 98,6 κελαινοῦ; 116 καὶ ὅσσου; [127 Θεανοῦς].

Con elisione 1,60 καὶ ἥδοντ' / ἡδ' ἀνιῶνται; 11,3 τελείοισ' / ἐν λιμένεσσιν; 21,24 γεγᾶσιν <δ'> / ἄσπετα.

Dopo cesura pentemimera 48,3 πολυκύμων; inoltre 4,34 ἐπεὶ <ἐκ> τῶνδ' / οὐδὲν ἐρῆμον.

Solo apparente spondeo con monosillabo, ma non reale: 1, 21 (παλάμῃ πῇ / δῆλον ἕκαστον); 1,25; 2,5 μίγεν φῶς / αἰθέρι[ον πρός]; 10 (ὅτε ξὺν / πρῶτ' ἐφύοντο).

Non esistente in 96,2 (essendo falsa la lezione vulgata ἐκπνεῖ / πᾶσι) e in 96,9.26 (essendo da leggere ἐκπν<έ>ει).

Spondeo secondo con fine di parola: 4,13 μύθων; 4,27 ἄλλης; 7,7 πρὸς τοῖς; 96,11 αὐλοῦ / πορθμόν; 96,13 ἄγγοσδ' / ὄμβρος; 96,25 εὐθύς; 103,1 ἀνάγκης / χρῆμα; incerto 31,2 Ἄιδου / δε[. È da correggere 2,6 (θηρῶν, ved. *cesura*); così pure 86 (ὕδωρ οἴνῳ).

Non vanno naturalmente considerati altri casi, solo apparenti e non reali, come 1,3 νῦν; 1,6 καὶ; 1,13 τῶν; 1,26 γὰρ; 1,28 μὲν, ecc.; oppure 1,63 πάντων / εἰσίν; e tanto meno 2,11 οὐ γάρ / σφιν; alla frontiera di enclitica anche 4,35 ἀλλ' αὐτά 'στιν / ταῦτα; 4,38 ἠλέκτωρ τε / χθών τε; 7,1 ἦ πολλαὶ μὲν / κόρσαι, ecc.; inoltre 21,25 ταῦτ' / ἴσθι; per congettura 27 οὔ <τοι> δῆρις.

Trocheo quarto: dissimulato sulla frontiera dell'enclitica in 5,2 διανάπτυξίν τε γενέσθαι (?, congettura).

INDICE LINGUISTICO

Fonetica

Ionismi ristabiliti per congettura: 4,40 κρῆσιν; 4,43 κρήσει; 21,14 κρῆσις; 6,10 τῶπαν (scritto πω πᾶν); 12,3 τέσσερα (cfr. 1,53); 14,1 κόγχῃσι; 22,6 φορεύμενα (come in 4,8); 29,1 δεδίσσεται; 64 εἶτεν (congettura); 72,1 ἄρσενας; 85 κασσιτέρῳ; 96,1 ὀδμῶν (scritto ὀσμῶν, ma ved. 119,5 δαιδαλεόδμοις); 98,4 πνοιῇσι; 100,2 πόλεος; 100,13 πρήσσων. Ved. anche Morfologia, *dativi plurali*.

Omerismi: 98,9 Ἀΐδαο; genitivi in -οιο, ved. Morfologia; forme distratte: 11,2 παμφανόωντι (ma 100,7 τηλεθάοντα); aoristi in -σσ-: 58,1 ἀπεσκεύα<σ>σε.

Psilosi conservata sporadicamente nella tradizione manoscritta (e in tali casi mantenuta nella presente edizione): 4,24 μετ' ὅσοισι; 4,42 πλεῖστ' ὅσ' (congettura in luogo di πλεῖστον); 6,8 ἄμεικτ' ἔστηκε (scritto ἔστηκε); 6,10 τῶπαν (scritto πω πᾶν); 6,14 θνήτ' ἀ (scritto θνητά); 21,9 πάντ' ὅσ' (scritto παντός, ved. apparato); 62,8 οὔτ' οἴ' (ved. apparato); 64 ἀπ' ἕξεος (congettura); 122,4 ἐπορεῦνται.

Verbi in -αω/-εω: 122,5 ὁμοκλέων; 122,4 ἐπορεῦνται (ma 122,1 ἐσορᾶτε). Invece 1,64 ὁρῶντος e 48,2 ἐσορώμενα (da leggere forse ὁρεῦντος ed ἐσορεύμενα). Inoltre 100,7 τηλεθάοντα (-έοντα ?).

Morfologia

Anastrofe di preposizione: 2,5 φῶς αἰθέρι[ον πρός]; 21,25 θεοῦ πέρι; 32,2 θεῶν πέρι; 64 τῷ δ' ἐπί; 106 φύλλων ἄπο; [126 κυάμων ἄπο].

Preposizione tonica, in funzione verbale: 2,16 καί σφιν πάρα; 101,1 πάρα; in funzione avverbiale 100,12 πεπαρμένος ἀμφί e forse 48,4 σφίγγων περί. Per congettura 100,7 ἀμφ' ἂν ἵκωμαι.

Apocope delle preposizioni: 4,46 ἀν. Si veda eventualmente 2,13 (ἤτοι κατθνήσκειν τι?).

Aumento sillabico omesso: frequentemente, e senza una regola.

Coniugazione: desinenza arcaica della terza persona plurale dell'aoristo passivo: 2,5 μίγεν (come in Omero); 2,17 πάγεν e λύθεν.

Vocale tematica breve nel congiuntivo aoristo: 1,18 βιήσεται.

Infinito in -μεναι: 119,10 ἐνέδμεναι; inoltre 6,6 συνιστάμεν(αι?).

Dativi plurali di forma lunga oppure breve: da temi in -ο: 1,16 ἐφημερίοισιν; 1,20 ἄκροισι; 1,26 ἀνθρώποισιν, ecc.; di forma breve 1,50 κακοῖς; 1,55 δακρύοις; 1,66 ἀνθρώποις, ecc. Da notare: 55 ἀταρβήτοισι προσώποις; 119,5 (due coppie, a chiasmo).

Da temi in -α: 1,30 ζωῇσι; 1,37 ἀδινῇσιν, ecc.; di forma breve: 4,52 κύμβαις; 78,1 ῥίζαις; 96,4 πυκιναῖς; 100,6 ταινίαις; 107,4 τραπέζαις; 119,6 θυσίαις. Da notare: 1, 38 καθαρῇσι ... μελέτῃσιν; ma 6,17 παντοίαις ἰδέῃσιν (non παντοίῃσ'); 14,1 κόγχῃσι θαλασσονόμοις; 41 μακρῇσι ... ῥίζαις.

Davanti a pausa: 33,2 ἡμετέροις (non -οισ'). Ma la forma lunga elisa è stata introdotta ora in 7,11 σκιεροῖσ' ... γυίοις; 9,9 γόμφοισ' ... πολυστόργοισ'; 11,3 τελείοισ' (spondeo quarto); 16,4 νώτοισ'; 107,4 ἀθανάτοισ' ἄλλοισιν; 119,8 ἀκρήτοισι φόνοισ' ... Non nella forma pronominale τοῖς.

Cfr. R. Pfeiffer, *Callimachus*, II, p. lxxxix con la nota 2; G. Morelli in « Maia » XII 1960, p. 145 n. 1.

Genitivo in -οιο: frequentemente usato anche per convenienza metrica 1,18 (alla cesura trocaica); 1,31; 1,44 (in fine di verso); 1,52; 2,2; 4,28, ecc. Genitivo in -ου: 1,30 βίου; 4,25 λόγου; 18,2, 36,3; 81, 83,2; 100,1 ecc. Articolo 45,3 τοῦ. Da notare: 98,7 αὐχμοῖο θερείου; da tema in -α 31,2 Ἄιδου (ma 98,9 Ἀίδαο).

Particella potenziale: ἄν 2,14; 4,30; 100,7; κε 4,31.32.34; 31,2 (congettura); 103,4.

Pronomi: di terza persona singolare μιν 103,6; plurale σφέ 103,11; σφ(ά) 1,37; σφῶν 1,45; σφίσιν 1,61; 4,10.45, ecc.; σφιν 2,16; 96,4; φιν 4,39; 36,3. Cfr. 38 σφέτερον.

Forme di dimostrativi: ὅ γε 28,1; τὸν 31,1; τὴν 4,24; τὸ 1,33; 2, 7.8; 21, 14; τὰ 12,3; 15,1 (opp. τάδ'); τῶν 1,9.63 (?); 11,5; 12,2 (?); 15,1; 21,19; 26; τοῖς 1,60 (?); 2,4.

Forme di relativi: ὅς 32,1; ᾧ 32,2; οἳ 2,12; ὧν 1,16; 1,59 (?); 48,2; ma 62,6 τοὺς (?); 100,7 τοῖσιν.

Avverbio ἦ 1,11; 2,9 (?); 4,9.11; 9,12 (congettura); 22, 9.11; ecc. Forme di relativi con τε: ἐφ' ᾧτε 1,19; οἵ τε 21,17; 103, 5; αἵ τε 9,4.10; τά τε 98,8. Inoltre ὅσον τε 58,3. Avverbi pronominali con τε: τῇ τε 1,65; ἦ τε 57,1; ἦπερ τε 32,2.

Tmesi: 1,2 διὰ-ἐλθεῖν (?); 1,17 παρ-ἐλάουσα; 10 ξὺν-ἐφύοντο; 26 ἐξ-ἵστατο; 92 περὶ-ἐούσας (ved. commento); 96, 11 ἐπι-θεῖσα; 120 ἀπὸ-ἀρύσας; 122,8 κατὰ-ἔδουσιν.

Verbo « essere » all'indicativo presente: terza persona plurale ἔασιν 1,9; 4,12.26.37.40 / εἰσίν 1,63; 2,16. Imperfetto ἦν 1,9.11; 21,9; 108,1; 119,1 / ἦεν 9,5.11; 28 (?) / ἔσκεν 119,9; plur. ἦσαν 113,1. Futuro ἔσσεται 1,9.11 (congettura per ἔσται); ἔσται 21,9 (se non ἔσ‹σε›τ' ὀπίσσω); παρέσονται 1,39. All'infinito, soltanto εἶναι. Participio ἐών 1,48; 2,12; incerto ὄν 21,14 (possibile ‹ἐ›όν in sinizesi); congetturato ὄν 1, 33; gen. ἐόντος 4,33 (congettura); plurale ἐόντες 107,5 (in sinizesi); ved. περιεούσας 92.

Sintassi

Anacoluto: ved. *Congiunzioni* (pleonasmo di δέ); inoltre 96, 9-13 οὐδέ τις.

Articolo limitatamente ammesso: in accezione partitiva o quantitativa 1,24 τῶν ἄλλων; 12,2 δύο τῶν ὀκτώ; 1,53 τῶν πάντων; 4,32 τοῦ παντὸς; 6,10 τὤπαν; 45,3 τοῦ παντός; 48,2 τὰ... πάντα.

Altrimenti svolge la funzione pronominale: 72,1 τὸ κατ' ἄρσενας, oppure deve essere inteso come un vero pronome (anche in 1,33 τό; 2,15 τό). Eliminato per congettura in 1,62 τὸ φρονεῖν.

Comparazione: 1,47 ὡς δὲ (congettura); 1,51 ὡς δὲ; 4,14 ὡς γὰρ; 5,3 (congettura); 83,1 ὡς; 95 (la congiunzione comparativa cade in lacuna).

Struttura del periodo comparativo: 9,1-7 ὡς δ' ὅτε..., ὣς δὲ τότε; 19,1 (..., ὣς δὲ τότε); 24 (ὡς δ' ὅτε ..., ...); 53 (..., ὣς); 57 (... ὥσπερ ἴχνος ...).

Con la frase secondaria posposta: 21,14-5 ἀμείβει, ὡς δ' ὁπόταν ...; 96,9-13 ἐκπνέει, ὥσπερ ὅταν παῖς ..., οὐδέ τις ...

Inoltre 100,5 ὥσπερ ἔοικα; cfr. 3,2 (congettura).

Comparativa principale mediante lo stilema ὣς δ' αὕτως: 4,40.51; 96,17 (con anacoluto al v. 19 αἰθὴρ δέ); 96,23; 122,7.

Congiunzioni aggiuntive e correlative: 21,12.22 καί τε; 108,6 καί τε... καί τε; ved. 1,61-2 (congettura).

6,7.16 δέ τε; 6,11 μέν τε... δέ τε.

11,4 εἴτε ... εἴτε; 4,30 εἴτε (senza apparente correlativa, se il testo è sano).

31,1-2 οὔτ' ἄρ τε ... [οὔ]τε ... [ἄρα (su modello omerico).

29,1-2 οὔτ' ... οὔτε μὲν οὐδ' ... οὐδέ (congettura).

Duplici correlazioni di μὲν e δέ: 2,5-8; 2,15-7; 4,10-2; 22,8-11; inoltre ἄλλοτε μὲν ... ἄλλοτε δὲ 4,7-8.47-9; 22,5-6.

62,4-6 μὲν ... μὲν (senza apparente correlativa); 96,11-5 μὲν ... οὐδὲ ... αὐτάρ. Si veda anche 78,1 e 121,1.

Pleonasmo di δέ: 1,39; 15,1 (τὰ δ' rispondente a μέν); 96,19; nelle comparazioni 9,7 ὡς δέ; 19,1 ὡς δέ; ved. anche 21,15 (ὡς δ' ὁπόταν).

Inoltre 19,1 ἐπεί τε. Per l'interpretazione del cosiddetto pleonasmo come un arcaismo sintattico si veda L. Séchan - E. Delebecque, *Essais de stylistique grecque*, Aix-en-Provence 1961, pp. 17-20.

Correlazione di frase participiale con frase indicativa: 4,47-50; 21,3-6; 100,10-2; ved. anche 9,7-9 (congettura).

Correlazione quantitativa: 1,61 ὅσον ... τόσον; 6,12 ὅσσον ... τόσον; 58,3 τόσσον ὅσον τε; 78,1 ὅσα ... τόσα (congettura).

Duale del participio con soggetto plurale: 21,16.18.20; 122,8.

Esclamativo: 4,24 μετ' ὅσοισιν; 116 ὅ‹σ›σου μήκεος.

Frase condizionale temporale: 1,35 (ἐπεὶ ὧδε λιασθῇς?); 2,8 (εὖτε δ' ἀποκρινθῶσι); 2,15 (ὄφρα μέν τε βιῶσι); 6,3-4 (ἐπεί... γένηται); 21,15 (ὁπόταν); 21,17 (ἐπεὶ οὖν μάρψωσι); 96,7 (ὁπόταν). 9 (εὖτε). 11 (εὖτε). 15 (εἰσόκε). 17 (ὅτε ... ἔχῃ?). 21 (εἰσόκε). 24 (ὁππότε ... ἐπαΐξειε). 26 (εὖτε δ' ἀναθρῴσκῃ); 98,5; 103,3; 108,4 (ὁππότε ... ὀρέξαιτο).

Frase nominale: 1,9 ἐκ γὰρ τῶν; 4,44 ἀήθεα καὶ μάλα λυγρά; 4,46 ἀριδείκετον; 9,7 ἐεργμένον ... πῦρ; 18,6 τοῖα; 48,4 Τιτὰν ἠδ' αἰθήρ; 96,23 αἷμα κλαδασσόμενον, ed altre usuali.

Frase relativa anticipata: 1,16 ὧν θέμις κτλ.; 1,59 ἐξ ὧν δὴ κτλ. (congettura); 48,2 ἐξ ὧν δή κτλ.; 62,6 (?) τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε; 100,7 τοῖσιν ‹ἄρ'› ἀμ‹φ'› ἂν ἴκωμαι; 103,5-6 δαίμονες οἵ τε... ἀπὸ μακάρων (ved. commento); anche 9,5 ὅσον ταναώτερον ἦεν (anticipa κατὰ βηλόν del v. 6, mentre è differente la costruzione ai vv. 11-2).

LESSICO

Nomi propri

Ἀγχίτης 1,27
Ἅιδης 31,2; 98,9
Ἀϊδωνεύς 1,54
Ἀκράγας 100,1
(Ἀπόλλων) 31
Ἄρης 119,1
Ἄτη 109,4
Ἀφροδίτη 4,23.41; 8,2; 9,9; 18,6; 65; Κύπρις 10; 11, 3; 15,2; 19,1; 119,3; Γηθοσύνη 4,23; θεός 21,25

Ζεύς 1,54; 31,1; 119,2

Ἥρη 1,54
Ἥφαιστος ved. πῦρ (termini tecnici).

Καλλιόπεια 1,3; Μοῦσα 1,1. 15.51
Κῆραι 109,2.
Κρόνος 119,2
Κυδοιμός 119,1

Νῆστις 1,55; 12,2
(Νύμφαι): ved. 113,1-7

Ὄλυμπος 55

Παυσανίης 1,27; ved. 1,35. 46.52.53; 2,1; 4,13.20.25; 18,1; 21,1.23.25; 48,1; 62, 1.3; 98,2-9
Ποσείδων 119,2

Τηλαύγης [127]
Τιτάν 48,4

Composti nuovi o rari

ἀκριτόχειρα 7,12
ἀλαῶπις 60
ἀλλοιωπά 21,14
ἀμφίστερνα 7,8
ἀναύχενες 7,1
ἀνδρόπρῳρα 7,9
ἀνδροφυῆ 7,10
ἀνόπαιον 39 (da Omero)
ἀπεσκνίφωσε 58,2
ἀπόσκοπος 62,3
ἀποστεγάση 96,15

βαρύνωτος 14,1
βούκρανα 7,10

γυναικοφυῆ 7,11

δενδρεόθρεπτα 98,8
διάμορφα 21,7
δίαντα 9,12 (avv.)
δίγονος 70,1

δολιχαίωνες 21,12=22; cfr. 103,5 μακραίωνες
δολιχόφρονες 2,11
δυσδαίμων 2,8

ἐκμάκτοισι 4,43
ἐμπεδόκαρπον 117,1
ἐμπεδόφυλλον 77
ἐπακουστά 1,34
ἐπαρκέα 4,40
ἐπίηρος 12,1
ἐπιδερκτά 1,34
ἐπιχώριον 62,8
εὐήκης 100,11 (da Hom. Il. XXII 319)
εὐήνιος 1,17
εὔστερνος 12,1

θαλασσονόμος 14,1
θεμερῶπις 113,2

λιθόρρινος 14,2
λιπόξυλος 18,1; 21,2
λίφαιμος 96,2

μουνομελής 7,4

ὀξυμελής 51
ὀρειλεχής 4,52; 105,1
οὐλοφυής 62,4

περιγηθής 30,3
πολυαίματον 68

στερεωπά 21,6

ταναήκης 125,2 (da Omero)

ὑδατοθρέμμονα 21,11=21
ὑδρομέλαθρα 4,51
ὑπέρφλοια 80

χαμαιεῦναι 105,1 (da Omero)

Vocaboli costruiti per congettura

‹ἀν›οργᾷ 4,45

ἔπερθε 78,1

μόρφ‹ν›η 21,2

πτεροβά‹μ›μοσι 4,52

Vocaboli tipici o rari

ἀγής 54
ἀμοργός 9,3
αὔξιμος 96,16

δνοφόεντα 21,5

εἶδος « calore » 21,4 (congettura); 62,5
εἶτεν avv. 64 (congettura)
ἐνέρτατος 6,3

θελεμνά 21,6 (Esichio)

ἰλάειρα 8,1; 51

καμασῆνες « pesci » 18,5; 20
κέρματα 95,2
κλαδασσόμενον 96,23
κρούνωμα 1,55
κρυφῷ 30,2
κύμβαι « uccelli » 4,52

λοχάζετο 9,8

μονίη 28,2; 30,3

νῶμα 1,46

πλάδη 15,2

σχεδύνη 1,8

τέγεος 31,1 (hapax omerico)
τρανώματα 1,23

φλοιός 81

χροΐα 18,3 (congettura)

Termini tecnici

αἰών 1,12; 4,10.
ἀπόλειψις 4,3; ved. γένεσις.
ἀπόρροιαι 1,63; cfr. 92 e 95.
ἁρμονίη 12,4; 21,18; ἁρμοσθέντα 1,59; συναρμοσθέντα 18,6; cfr. ὁμοιωθέντα 4,41.
(ἁρμόττειν, ἐναρμόττειν) 88.

γένεσις 4,3; ved. σύνοδος.
γέννα 4,43.45; nel significato comune 1,45 (cfr. γένος 2,6).

διάλλαξις 2,3; 5,1 (?); ved. μῖξις.
δίνη 6,4; στροφάλιγξ 6,4.

ἕν ved. σφαῖρος. In altro senso 4,47; inoltre ἕνα κόσμον 22,5.

κέρματα 95,2; cfr. θραύσματα (?) 82.
κόσμος 22,5.
κύκλος 4,12; 6,10; 22,12; forse nel significato comune 48,4.

λόγος 1,4.52; 4,25.

μῖξις 2,3; 5,1 (?); cfr. μίγεν 2,5; μισγομένων 6,16; ἄμεικτα 6,8; κεραιομένοισιν 6,8; κιρναμένων 18,3.

νεῖκος 1,8 (?). 58; 4,8.18.45; 6,3.9; 22,6; 26; 36,1; 103,10; κότος 21,7 (cfr. 109,2); δαίμων 7,5; cfr. 111; anche ἔριδες 4,49.
νόημα 1,66; cfr. 1,24.25.35; νῶμα 1,46.

τὸ πᾶν 6,10 (τὸ ἅπαν); 22,7; τὰ πάντα 1,53.63; incerto 48, 4 (κύκλον ἅπαντα, oppure κύκλῳ ἅπαντα?).
πήγνυμι 1,59; 2,17; il contrario λύω 2,17.
πόρος 88. In senso comune 6,1; 96,18.

ῥιζώματα 1,53 (gli elementi come principi e mezzi della conoscenza).

στοιχεῖα (?) 1,5 (gli elementi come materia); θεοί 1,4.13; cfr. 103,1.9.
αἰθήρ 1,6.57; 11,2; 18,2; 38; 41; (44,2); 45,1; (46); <48,1>; αἴγλη 12,2; αὐγή 21,4; ἀήρ (48,3); ἀέρα (49); ἠέρος 4,17; οὐρανός 4,38; (47); (52). Inoltre, nel significato corrente αἰθήρ 96,6.8.19.25; 103.13; ἀέρος 96,14; ἠέρα 117,2.

γαῖα 1,6 (?).56; 4,17; 18,2; 48,3 (cfr. 58,2; 59; 72; 103,12); γῆ 42; 45,1); χθών 4,38; 11,1; 12,1; 13; 14,3; 38; 41; αἴη (21,6); 29,2 (cfr. 58); (cfr. οὖδας 40; 119,7).
πῦρ 1,6 (?). 57; 4,17; 9,7.11; 19,2; 62,6 (ved. 39; 46,2; 90); φλόξ 8,1 (ved. 47,2); Ἥφαιστος 11,2; 12,3; ἠέλιος 18,2 (cfr. 21,3; 29,1; 30,1; 43; 48,1. 4 Τιτάν, e sgg.; 103,13); εἶδος 21,4; 62,5.
ὕδωρ 1,6 (?). 56; 4,17; 18,2; 62,5; (cfr. 25; 74; 76; 81; 86; 90; inoltre 96,12.16.17.22); θάλασσα 4,38; ὄμβρος 11,2; 19,1 (cfr. 96,19; 98,6; cfr. πόντος 48,3; 103,11); Νῆστις 12,2 (ved. 1,55); πλάδη 15,2.

συνέρχομαι 4,7; 6,5; 22,5; 26.
σύνοδος 4,4; 5,2 (?); cfr. δι‹αν›άπτυξις (?) 5,2.
σφαῖρος 28,2; 30,3; cfr. 35,3; ἕν 4,1.15.16.33 (congettura). 47; 22,7.9; θεός 37.

φιλίη 4,19; φιλότης 1,8 (?); 4,7.47; 6,4.13; 21,8; 22,5; στοργή 1,58 (cfr. ἔστερκται 4,41); δαίμων 7,5 (ved. 112); ved. *nomi propri* Ἀφροδίτη.
φύσις 2,1.4 (in altro senso 1,41); ved. συμφύντα 22,7 e il contrario διαφύντος 22,9; διαφυομένων 4,5.

N.B.: non si considera ἀνάγκη come un termine tecnico in 103,1 (e tanto meno in 5,4).

INDICE GENERALE

VII Introduzione

TESTO E TRADUZIONE

2 *Sigle*

Poema fisico

7 *Primo libro del Poema fisico*
41 *Dal secondo libro del Poema fisico*
53 *Seguito del secondo libro*

71 Poema lustrale

91 Versi spuri

TESTIMONIANZE

95 Testimonianze dottrinarie
137 Testimonianze storiche e letterarie
146 Testimonianze biografiche e burlesche

COMMENTO

161 *Poema fisico*
264 *Poema lustrale*
295 *Versi spuri*

ORDINAMENTO DEI FRAMMENTI

299 Tavola di concordanza
302 Le indicazioni di Simplicio

307 Simplicio e Plutarco per il fr. 8
309 Altri dati delle fonti per il Poema fisico
312 Alcuni dati di Aristotele
314 Lineamenti del Poema fisico
317 Il proemio del Poema fisico
335 Estensione del Poema fisico e lustrale
337 Fonti e lineamenti del Poema lustrale

341 Nota bibliografica

347 Indice metrico
350 Indice linguistico
354 Lessico

Questo volume è stato impresso
nel mese di maggio dell'anno 1975
nelle Officine Grafiche di Verona
della Arnoldo Mondadori Editore

Stampato in Italia – Printed in Italy